ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಾದರಪಡಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧಕ

ಎಚ್. ನಿಂಗಪ್ಪ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

೨೦೦೧

46

46

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಾದರಪಡಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧಕ

ಎಚ್.ನಿಂಗಪ್ಪ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ೫೮೩ ೨೭೬

೨೦೦೧

46

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ದೃಢೀಕರಣ ಪತ್ರ

ಶ್ರೀ ಎಚ್. ನಿಂಗಪ್ಪ ಇವರು **ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು** ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಈ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದಿನಾಂಕ :

ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು.

ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ

"ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು" ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಈ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಾದರಪಡಿಸಲು ಡಾ.ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದಿನಾಂಕ :

ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

(ಎಚ್. ಸಿಂಗಪ್ಪ)

ಕೆರೆಯ ನೀರನು ಕೆರೆಗೆ ಚೆಲ್ಲಿ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕಲಿಯುವುದೇ ಹೆಚ್ಚಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದವನು ನಾನು. ಬಿ.ಎ. ಓದುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಹಂಪಿಯ ಕಡೆಗೆ ನನ್ನದೊಂದು ಪುಟ್ಟ ಕನಸಿತ್ತು. ಆಗಲೇ ಆ ಕನಸಿನ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದವರು ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ರಂಥವರು. ಇವರ ಒಡನಾಟ ಆ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿಯೇ ದಕ್ಕಿದ್ದು ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾಗುರು ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠರಿಂದ. ಬಿ.ಎ. ಓದು ಮುಗಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ನಾನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಒಂದು ಯೋಜನೆಯ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸಹಾಯಕನಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದೆ. ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ 'ಬಿ.ಎ. ಓದಿದವನನ್ನ ತಂದು ಕೂಡಿಸಿದ್ದಾರಲ್ಲ' ಎಂದು ಹಂಗಿಸಿದವರಿಗೆ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ಕೊನೆಗೂ ನಾನು ಇಲ್ಲೇ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಾಡಿದ್ದರ ಹಿಂದೆ ಈ ಹಠವೂ ಇರಬಹುದು.

ಈ ಕೆಲಸ ಮೂರು, ನಾಲ್ಕು ತಿಂಗಳಿನದ್ದಾದರೂ ಕಂಬಾರರು ಬಿತ್ತುವ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಈ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಪುಟ್ಟ ದೀಪವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಹಿರಿಕಿರಿಯ ಸಂಗಾತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಾಡುವ, ಬರೆಯುವ, ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಡನಾಟ ದೊರೆತದ್ದು ನನ್ನ ಪಾಲಿನ ಪುಣ್ಯ. ಇಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ನನಗೆ ನಂದಿಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿನ ಎಂ.ಎ., ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶವೂ ದೊರಕಿತ್ತು. 'ಮೊದಲು ಎಂ.ಎ.,ಮುಗಿಸಿ ನಂತರ ಈ ಕೆಲಸವಿದ್ದರೆ ಮಾಡುವಿರಂತೆ' ಎಂದು ಹಲವರು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಣೆ ತುಂಬಿದರು. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ತಿಂಗಳು ದುಡಿದದ್ದರ ಸಾರ್ಥಕ ಫಲವೆಂಬಂತೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ನನ್ನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಎರಡೂವರೆ ಸಾವಿರ ರೂಗಳ ಚೆಕ್ ಇತ್ತು. ಇನ್ನೊಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳು' ಎನ್ನುವ ಬೃಹತ್ ಗ್ರಂಥವಿತ್ತು!

ನಂದಿಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎ., ಮುಗಿಸಿದೆ. ಎಂ.ಫಿಲ್‌ನ್ನೂ ಮಾಡಿದೆ. ನೋವು ಸಂತಸಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ನಂದಿಹಳ್ಳಿ ಆಗಲೇ ನನಗೆ ಭಾರವೆನ್ನಿಸಿತ್ತು. ಕಲಿಯುವ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಲವು ದಾರಿಗಳಿದ್ದವು. ಸಂಡೂರಿನ ಅದಿರಿನ ಧೂಳನ್ನು ಕೊಡವಿಕೊಂಡು ಅಸಹಾಯಕನಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದವನಿಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನಸಿನರಮನೆಯತ್ತಲೇ ಹಲವರು ದಾರಿ

ತೋರಿಸಿದರು. ಆ ದಾರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಹತೆಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಜೊತೆಗೊಂದು ಕವನ ಸಂಕಲನವಿತ್ತು. ಡಾ.ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಪ್ರೊ.ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ.ವೆಂಕಟೇಶ್, ಡಾ.ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಡಾ.ಕರೀಗೌಡ ಬೀಚನಹಳ್ಳಿ, ಡಾ.ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಡಾ.ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ಡಾ.ಕೆ.ಎಂ.ಮೈತ್ರಿ, ಚೆಲುವರಾಜು ಇನ್ನೂ ಹಲವರು ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಧೈರ್ಯ ತುಂಬಿದ್ದರು. ಆಗ ನನ್ನಲ್ಲೊಂದು ಹುಚ್ಚು ಹಂಬಲ ಇತ್ತು. ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪ್ರವೇಶ ಸಿಕ್ಕರೆ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರಿದ್ದ ಜಾನಪದ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಶೋಧಕನಾಗಬೇಕೆಂಬುದು. ಕೊನೆಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯ್ತು. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೇ ನನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದ 'ಗೌರವ' ಎಂದು ತಿಳಿದು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಓದಿದ್ದೇನೆ, ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ, ಹಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಹಾಡಿಗೆ, ನನ್ನ ಅರಿವಿಗೆ ಲಯಪ್ರಜ್ಞೆಯ ತುಂಬಿದ್ದು 'ಗಿರಿಸೀಮೆ' ಮತ್ತು ಗಿರಿಸೀಮೆಯ ಚೋಮ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಆಚೆಯೂ ನಾವು ಬೆಳೆಯಬಹುದೆಂದು ಅದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅಹಂನಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ, ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿರುವೆ. ಈ ಬಂಧನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿ?

ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಹಾಡು, ಒಂದು ಕವಿತೆ ತುಂಬುವಷ್ಟು ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ತುಂಬಲಾರದು. ಕವಿತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮಾನಸಿಕ ಶ್ರಮ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮ, ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮ. ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಸಮಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ (ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮ) ಕ್ಕೆ ನಿಂತಾಗಲೆಲ್ಲಾ ನನ್ನ ಆರೋಗ್ಯ ಕೈ ಕೊಡುತ್ತಲೇ ಬಂತು. ಹಗಲು ರಾತ್ರಿಯೆಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಓದಿದಾಗ ಆದ ಅನಾಹುತಗಳಿವು ಎಂದು ಈಗ ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಬಗೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಆರಂಭದ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಡೆಯಾದದ್ದು ಇಲ್ಲಿ. 'ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಕಂದ ಪರಂಪರೆ' ಎಂಬ ವಿಷಯವೂ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೋಯ್ತು. ಕೊನೆಗೆ ನನ್ನ 'ಗಿರಿಸೀಮೆಯ ಕಾವ್ಯವೇ' ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತುವಾಯ್ತು.

ನಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಲೇ ಇದ್ದ ನಾಲ್ಕಾರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಕುತೂಹಲ ಮೂಡಿಸಿದ್ದವು. ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಹಿಡಿಯದ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಾವ್ಯಗಳಿದ್ದವು. ಡಿ.ಆರ್.ರ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ

ಜೀವಮೂಡಿಸಿದ್ದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಇದೇ ಎನ್ನುವ ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಕಣ್ಣಲಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ದಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆ, ಚಿಂತನೆಗಳು., ಡಿ.ಆರ್, ಎಚ್.ಎಸ್.ಆರ್, ಸತ್ಯನಾಥ್, ಓ.ಎಲ್.ಎನ್, ಕಿ.ರಂ, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್, ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಮೊಗಳ್ಳಿ, ಗಣೇಶ, ಹಿರೇಮಠರಂಥವರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ನನ್ನ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿದ್ದವು. ಗೆಳೆಯ ಪ್ರಭಾಕರ 'ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೀನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆಂದು ತಿಳಿಹೇಳಿದ'. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಈ ಅರಿವು, ಈ ಕುತೂಹಲಗಳೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲ.

ಕೊನೆಗೂ ನಾನು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಇಷ್ಟಪಡುವ, ಗೌರವಿಸುವ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯಂಥವರು ನನಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾದರಲ್ಲಾ ಎಂದು ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಈ ನಿಟ್ಟುಸಿರಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ.ಅವು ನನ್ನ ಅಂತರಂಗಕ್ಕಿರಲಿ. ಇಂತಹ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ ದೊರೆತ ಆತ್ಮಬಲವೆಂಬತೆ 'ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೊರಟು ಹೋಗ್ತಾ ಇವೆ ಬೇಗನೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಮಾಡ್ಕೋ' ಎಂದ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು (ಅವರ 'ಮರಿಶಿಷ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ) ಇದೆಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಒಂದು 'ಬಾಳ್ವೆ' ಯಂತಿದ್ದ ಪಾಟೀಲ್‌ಜೀ, ಮ್ಯಾಗೇರಿಯವರು, ಜೊತೆಗೊಂದಿಷ್ಟು ನೀವು. ಇಲ್ಲಿ ಯಾರನ್ನು ನೆನೆಯಲಿ...

ಎಷ್ಟಾದರೂ 'ಕೆರೆಯ ನೀರನು ಕೆರೆಗೆ ಚೆಲ್ಲು' ಎನ್ನುವಂತೆ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಈ ಫಲವನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಬೇಕಲ್ಲವೇ. ಹಾಗಾದರೆ ನಾವು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಏನು? ಇಲ್ಲಿನ ಸಂತಸ, ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರೀತಿ, ಇಲ್ಲಿನ ಗೆಲುವು, ಇಲ್ಲಿನ ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಎಲ್ಲಾ ಇಲ್ಲಿಯದೇ. ಆದರೆ ನನ್ನಂಥವರ ಭವಿಷ್ಯ ಇಲ್ಲಿಯದೇ? ನಾಳಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕನಸು, ಕನವರಿಕೆ, ಕೊರಗು 'ನೆಲೆ' ಸಿಗುವವರಿಗೂ ಇದ್ದದ್ದೇ.

ಸದ್ಯ 'ಅಕ್ಷರ' ದ ನೆನಪನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು

- ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಹಿಂದಿನ ಕುಲಪತಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಡಾ.ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಡಾ.ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿಹಾಗೂ ಈಗಿನ ಕುಲಪತಿಗಳಾಗಿರುವ ನೆಚ್ಚಿನ ಡಾ.ಎಚ್.ಜೆ.ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರವರಿಗೆ,
- ಮಾನ್ಯ ಕುಲಸಚಿವರಾದ ಡಾ.ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣರವರಿಗೆ,
- ಅಧ್ಯಯನಾಂಗದ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಡಾ.ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯರವರಿಗೆ,
- ಎಲ್ಲ ವಿಭಾಗಗಳ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಾಪಕೇತರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ,
- ನಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದ ಆತ್ಮೀಯ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ,
- ಸಂಶೋಧನ ಗೆಳೆಯರಿಗೆ,
- ನನ್ನ ಭವಿಷ್ಯದ ಹಲವು ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಭರವಸೆಯ ಆಸರೆಯಾಗಿರುವ ನನ್ನಣ್ಣ, ಅತ್ತಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಕುಟುಂಬ ವರ್ಗಕ್ಕೆ; ತಂಗಿ, ಮಾವನವರ ಪ್ರೀತಿ ಮಮಕಾರಗಳಿಗೆ,
- ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಜೀವದ, ಅರಿವಿನ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಪ್ರೊ.ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠರು ಹಾಗೂ ವಿದ್ಯಾಗುರು ಡಾ.ಮಲ್ಲಿಕಾ ಘಂಟಿಯವರಿಗೆ,
- ಸಂಘಟನೆಗಳ ಸಂಗಾತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಪತ್ರಿಕಾ ಮಿತ್ರರಿಗೆ,
- ಹೊಸಪೇಟೆಯ ಲೋಕರೆ ಕುಟುಂಬ ವರ್ಗಕ್ಕೆ,
- ಗ್ರಂಥಾಲಯದ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿ, ಆರೋಗ್ಯ ಹದಗೆಟ್ಟಾಗಲೆಲ್ಲ ಸಂತೈಸಿ, ಹಣ್ಣು ಹಂಪಲ ನೀಡಿ ನನ್ನನ್ನು ಋಣದಲ್ಲಿರಿಸಿರುವ ಹಿರಿಯರಾದ ಡಾ.ಜೆ.ಆರ್.ರಾಮಮೂರ್ತಿ ಅವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿ ವಲಯಕ್ಕೆ,
- ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಅಂದಗೊಳಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ನನ್ನನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಮನೆಯ ಸದಸ್ಯನೆಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ಊಟೋಪಚಾರ ನೀಡಿ ಒಲವು ತೋರಿದ ಹರೀಶ್ ಹಾಗೂ ಅವರ ಕುಟುಂಬ ವರ್ಗಕ್ಕೆ,
- ತನ್ನ ಪುಟ್ಟ ಕೈಗಳಿಂದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಡಿ.ಟಿ.ಪಿ. ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಕಿರಿಯ ಗೆಳೆಯ ಶರಣನಿಗೆ,

ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳ ಭಾರವಾಗಿಸದೆ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ

ಎಚ್.ನಿಂಗಪ್ಪ

ಸಂಶೋಧಕ

ಪರಿವಿಡಿ

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು

ಅಧ್ಯಾಯ - ೧

ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯ, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ

೧. ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯ, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಎಂದಿಗಿಂತ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚು ಆಲೋಚಿಸುವಂತಾಗಿರುವುದು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಘನತೆ ತಂದುಕೊಡುವ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ೬೦,೭೦ ರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲಸಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧವಾದ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ವಿವರಣೆಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಕಳೆದ ಒಂದೆರಡು ದಶಕಗಳಿಂದ ಒಂದೇ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಎಡಬಿಡದೆ ದುಡಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರ, ಕರಾಕೃ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು, ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಈ ಐದಾರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರತಂದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಗಣಿಯತ್ತ ನಾಡಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಗಮನಹರಿಸಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದತ್ತ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಹೊರಟ ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳೇ ಈ ಹೊತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ. ಇವು ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ನೋಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂದಿನ ಕನ್ನಡದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಲೀ, ತಮ್ಮತನದ ಹುಡುಕಾಟಗಳಾಗಲೀ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಬಹುಮುಖೀ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವತ್ತ, ದೇಶೀ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಾದಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೋ, ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯೋ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವತ್ತ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಖಂಡಿತ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಚಲನೆಗಳನ್ನು, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು 'ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕತೆ' ಎಂಬ ಅಖಂಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ತವಕಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಈ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ, ನಮ್ಮದೆನ್ನುವ ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಬಿಡುವ ಎಲ್ಲಾ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಎಚ್ಚರ ಮೂಡಿಸುವ ಹಂಬಲಗಳು, ಒತ್ತಾಸೆಗಳು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಹಿಂದಿವೆ. ನಿಜ, ಆದರೂ ಆ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವ ಮನಸ್ಸುಗಳೇ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ, ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ, ಮತೀಯವಾದದ ಉದಾರತನಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗಿ ಹೋಗುವುದುಂಟು. ಅಂದರೆ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಬಾಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವದಂತೆ ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಜುಂಜಪ್ಪ,

ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ನಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು, ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಆಕರವಾಗುವ, ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ಮತೀಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಲೋಚನೆಗೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಇವರನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಶೋಧನಾ ಕ್ರಮಗಳೂ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಈ ಹೊತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರರಂತಹ ಹೊಲೆಯ-ಮಾದಿಗ ಪಂಥಗಳು ಕೆಲವು ಮತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿರುವುದು.

ಇನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ, ಅವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಉಮೇದಿಗೆ ನಿಂತ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಪ್ರವಚನ' ದಂತೆ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.ಸಂಗ್ರಹವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದರ ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜೀ.ಶಂ.ಪ ರಂತಹ ಹಿರಿಯ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಅವರಿಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ (ಕಾವ್ಯದ ವೀರರ ನೆಪದಲ್ಲಿ) ಕ್ರೂರತನಗಳನ್ನು, ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ರಾಜಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಿಸುವುದೇ ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂಬ ಮನೋಭಾವ ತಾಳಿದಂತಿದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಿಂತ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲುಗಳ ಸಾರಾಂಶದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿ, ಹೊಸ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಗೌಣವಾಗುತ್ತಿದೆ.ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗುಮಾನಿಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸಲು ತೊಡಗಿ ಜನಪದಶಿಷ್ಟಗಳ ಮೂಲಭೂತ ರಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮರೆತು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲೇ ಜನಪದ-ಶಿಷ್ಟ ಎಂದು ಗೆರೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡಾಗಲೇ ಈ ತೊಡಕು ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಡೀ ಅಧ್ಯಯನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುವ ಅಪಾಯವೂ ಇದೆ.ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಮೇಲ್ಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ೭೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಮಾಡಿದ ಸಂಪಾದಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೆಲಸಗಳೇ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತ ಎನ್ನಿಸುತ್ತಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಸಂಪಾದಿತ ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೂ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಇವೆರಡೂ ಜನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಜೊತೆಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಓದು ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಹೊತ್ತು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳತ್ತ ಮುಖಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ 'ಅಧಿಕೃತ' ವೆಂಬಂತೆ ಮಾತನಾಡತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಬಹುತೇಕ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್,

ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್, ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ, ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘುವೇಂದ್ರರಾವ್, ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ, ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಸತ್ಯನಾಥ್, ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠರಂತಹ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಇವರ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಆಲೋಚನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಬಲ್ಲವು. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ ಜಾತಿಗಳ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುವ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಭೂಮಾಲಿಕರು, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳು, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಕೋಮುವಾದಿಗಳು, ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವ, ಈ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ನೆಪವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮುದಾಯಗಳ ಗುಣಾತ್ಮಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ತಮಗೆ ಅರಿವಿರದ, ಅರಿವಿರುವ ಹಾಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಒಳಗಡೆ ಸಂವಹನಕಾರರು (ವಕ್ತೃಗಳು) ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸತ್ಯಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲೂ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುವ ಅದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ಕ್ರಮದಿಂದ ದೂರ ಸರಿದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಂತರ ಶಿಸ್ತೀಯವಾಗಿ, ಅದನ್ನೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಭಾಗವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಮಾನವಿಕ ಜ್ಞಾನಗಳ ಹಲವು ಶಿಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಪ್ರತಿಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಾಗವಾಗಿ ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ, ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಈ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ನಾಲ್ಕು ಜನಪದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅವೆಂದರೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹೊರತಂದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಹಾಗೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು. ಈ ಸಂಪಾದಿತ ಪಠ್ಯಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳು ಇದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿನ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ತೌಲನಿಕದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಷ್ಟೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ 'ನಿರ್ದಿಷ್ಟ'ತೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗೆ ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ತಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವಷ್ಟೇ ಹೇಗೆ ಸಾಲದೋ, ಅದೇ ತೆರನಾಗಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಮಾನವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಸಾಲದು. ಜಗತ್ತು ಅನೇಕ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಭಿನ್ನಲೋಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಹಲವು ಬಗೆಯ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ದೇಶ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು

ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವಾಗ, ಅದರ ವಿಸ್ತೃತತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಕ್ರಿಯೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳ ನೆರವು ಹಾಗೂ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅಗತ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವೆಂಬಂತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುವದಕ್ಕಿಂತ, ಅದನ್ನು ಇಡೀ ಸೃಜನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂಬಂತೆಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದವೂ ಇದೆ. ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ದೇಶೀಜ್ಞಾನಗಳು ಬೆಳೆದುಬಂದವು. ಅದರ ಅಂತರ್‌ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ವಿಜ್ಞಾನ, ಪುರಾಣಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಜಾನಪದ, ರಾಜಕೀಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ನೆರವಾದವು. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವೆಂಬಂತೆಯೇ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಆಕರವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವೆ ನಡೆದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊಸನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿರುವುದು ಈ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಬಗೆಗೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಕುತೂಹಲಗಳು ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ; ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳಿಗೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಸಮುದಾಯದ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಬದುಕು ಏನಿದೆ ಎಂದೇ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಓದಬೇಕಿದೆ. ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿನ ಕುತೂಹಲಗಳಿಗೂ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾಗಬೇಕಿದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಓದಿನ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಅದು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಲೋಕವೇ ಬೇರೆ. ಆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬಾಳಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಧಾನವೇ ಬೇರೆ. ಒಂದೊಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಒಂದೊಂದು ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಥವಾ ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುಲಲೋಕಗಳನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು, ಅನನ್ಯತೆಯ ಛಲವನ್ನು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವೇಶಗಳನ್ನು, ಪ್ರತೀಕಾರಗಳನ್ನು, ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಹೀಗೆ ಸಾಗುವ ಕಿರುದಾರಿಗಳಲ್ಲೇ ಹೆದ್ದಾರಿಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪರಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು.

ಹಾಗಾಗಿ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ (ಲಿಖಿತ) ನೆಲೆಗೆ ಬರುವ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವುದೂ ಕೂಡ ಬದುಕಿನ ಸಂತಸಗಳಲ್ಲೊಂದು ಎಂದು ತಿಳಿದೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಆಂತರಿಕ ಬದುಕು ಏನನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷೆ ಪಡುತ್ತದೆಯೋ, ಯಾವುದನ್ನು ತನ್ನ ನಿಯಮ, ನಂಬಿಕೆಗೆ ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ನಿಯಮ, ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಇವೆ.ಅವು ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು, ಅವುಗಳ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಕ್ಕಲಿನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲೋ, ಕುಲಕಸುಬಿನ

ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲೋ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿವೆ. ಅಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ 'ತಮ್ಮತನ' ಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದ ಕುಲ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಯೇ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲೇಬೇಕೆನ್ನುವ ಅಂಜಿಕೆಗಳಾಗಲೀ, ಒಳ-ಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡಗಳಾಗಲೀ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ, ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ ಸಂವಹನಕಾರರಿಗೆ (ಗಾಯಕರು) ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಹುಟ್ಟುಗುಣವೇ ಅದು.

ಇಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬದುಕು ಬರಹದ ಅಂತರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಕವಿಗಿಂತ ಕವಿತೆ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ಸಮುದಾಯ, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವನ್ನು ಹೊತ್ತ ಸಮುದಾಯ, ಆ ಕಾವ್ಯಕಾರಣಕ್ಕೆ ದಕ್ಕಿದ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇದು ಬದುಕೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುದ್ದು ಬಂದ ಪಾಕ. ಇಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಇದೆ, ಚರಿತ್ರೆ ಇದೆ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವಿದೆ. ಧರ್ಮ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಂಗಮವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟದ ಕಲಬೆರೆಕೆಯ ಚೆಲುವಿದು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು, ಕಾವ್ಯದ ವೀರರನ್ನು 'ಹೀಗೆ' ಎಂದು 'ಸಿಕ್ಕಾ' ಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಂಬಿಕೆ, ಆರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ತಂದು ಕಕ್ಷಿದಾರನಂತಿರಿಸಿ ಇವರನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಆ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಹತ್ತಿರವಾಗಬಹುದಾದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನದ್ದು.

ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಮೊದಲನೆಯ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವೇ ಅಧ್ಯಯನ ಅಗತ್ಯ, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಈ ಹೊತ್ತು ಜಾನಪದದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆ ಹುಡುಕಾಟವಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಹಾದಿ ತೋರಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕುರಿತೂ ಚರ್ಚೆ ಇದೆ.

ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎರಡನೇ ಪ್ರವೇಶ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹದ್ದು. [ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಲೇ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ, ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಕಂದರಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಯ ತೊಡುಕುಗಳಲ್ಲಿ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನಪದ ಕಥನಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು] ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನೇ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಯನ್ನು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತ, ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿ ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗುವುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಬಹುಮುಖೀ ನೆಲೆಯ ನೋಟ ಇದು ಎಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಲಾಗುವುದು.

ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರೆಂದು ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯರನ್ನಷ್ಟೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವರದೇ ಆದ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ಮೌಖಿಕ, ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪರಿಚಯದ ನೆಲೆಯದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಕಣ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ನಾಲ್ಕರ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆ' ಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಬರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಾಗಿರಲೀ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿರಲೀ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರವಾಗಿರಲೀ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ 'ನಾಯಕ' ರಾಗಿರಲೀ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಗಳೊಳಗೇ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆ, ಬೇಸಾಯ, ಕಸುಬುಗಾರಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು, ಈ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಅಧ್ಯಯನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಶುಪಾಲನಾ (ದನಗಾಹಿ) ಹಾಗೂ ಕುರಿಗಾರ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದನಾ ಹಂತಗಳ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ, ಕುಲ-ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬಿರುಕಾಗಿಯೂ ನೋಡಲಾಗುವುದು. ಅದೇ ತರಹ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಪಾಂಚಾಳರ ಮಧ್ಯದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು (ಇಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯದೇ ಮೇಲುಗೈಯಾದರೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಒಂದು 'ರಿಮೋಟ್' ನಂತಿದ್ದಾನೆ) ಅಧಿಕಾರದ (ಸಂಪತ್ತಿನ ರಾಜಕಾರಣ) ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಡೆದಿರುವ ಸಂಘರ್ಷವೆಂತಲೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಕೊನೆಗೆ ಹೊಲೆಯ-ಮಾದಿಗರ ನಡುವಿನ ಎಡ-ಬಲದ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ (ಅಂದರೆ ಇದೂ ಈ ಸಂಪತ್ತಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯದೇ) ತಿರುಗಿದ ಆಂತರಿಕ ಕಥನವೆಂತಲೂ ನೋಡಲಾಗುವುದು. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಈ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವು ದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಆ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಫೋಕಸ್ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಅಧ್ಯಾಯ ಐದು ಸಹಜವಾಗಿ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ' ಎಂಬುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ಕಾಣಿಸುವ ರೀತಿ ಹೇಗಿದೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಯಾವ ಯಾವ ತಿರುವುಗಳಲ್ಲಿ, ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಧಿ, ಸಾಲುಗಳಾಗಿ ಮೈಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದು.ಜೊತೆಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದ ಕಾವ್ಯದ ಭಾಗಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಹೆಚ್ಚು ಫೋಕಸ್ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಕೂಡ ಹೇಗೆ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕನಸುಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು. ಅವರ ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವೆಂಬಂತೆಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ಆರು ಈ ಹೊತ್ತು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗನು ಗುಣವಾಗಿ ಈ ಪಠ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖವನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ, ಎಚ್.ಎಸ್.ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯಮೊದಲಾದವರ ಪೂರಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಆಧುನಿಕದ ಮನಸ್ಸೊಂದು ತನ್ನ ಕುಲ ಪುರಾಣವನ್ನು ಪುನರ್ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಕೆ.ನ. ಶಿವತೀರ್ಥನ್ ಅವರ 'ಗೆಂಡಗಯ್ಯ' ಕವನದ ಮೂಲಕ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಲೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು.

ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ ಏಳರ ಸಮಾರೋಪದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಒಟ್ಟು ಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದಿರಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುವುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸಬಹುದಾದ ಚರಿತ್ರೆ, ಕಾವ್ಯ, ರಾಜಕಾರಣದ ಒಳ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು, ಅದರ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಪಠ್ಯದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಮಗ್ಗುಲಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲಾಗುವುದು. ಅಂದರೆ ಈವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚೌಕಟ್ಟೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮೀರಲು, ಒಂದಿಷ್ಟು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಕರವಾದ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುವುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ - ೨
ಪ್ರವೇಶ

೪. ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳು

ಋಷಿಯಲ್ಲದವನು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಲಾರನೆನ್ನುವ ಮಾತು ನಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಯೇ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಯ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ರಚನೆಗೊಂಡಿದ್ದೇ ಶಿಷ್ಟ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಶಿಷ್ಟ ಕನ್ನಡವು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯದ ತಾಯಿ ಬೇರಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಎರಡು ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಿಸುವ ಕ್ರಮ ನಡೆದಿದೆ.

೧. ಕವಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುವಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

೨. ಕವಿ ಕಾವ್ಯ ಸಹೃದಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಮೊದಲಲ್ಲಿ: ಕವಿ ಎಂದರೆ ಯಾರು? ಅವನ ಲಕ್ಷಣಗಳೇನು? ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆ, ಋಷಿತನ, ಶುದ್ಧ, ಶುಚಿ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕಾವ್ಯದ ಪರಿಗಣನೆಯ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಮಡಿ' ಎಂದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ನಿಜ. ಆದರೆ 'ಮೈಲಿಗೆ' ಎಂಬುದು ದೇಶಿಯಲ್ಲವೇ? ಮೈಲಿಗೆ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಮಡಿ ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಎಂಬುದೇ ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಮೈಲಿಗೆ. ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯದ ಮಾನದಂಡಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರ ಬಂದಾಗ ಈ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆ ಹೀಗೆಯೇ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ, ಕಾವ್ಯ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದೇ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಅಲಂಕಾರ, ರೀತಿ, ಔಚಿತ್ಯ, ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಂತೂ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆದಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಅಧ್ಯಯನದ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆ ಎನಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೇ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಆಭರಣಗಳೆನ್ನಲಾಯಿತು. ಇದು ಅಲಂಕಾರಿಕರ ಈ

ಹೊತ್ತಿನ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಮುಂದೆ ಅಲಂಕಾರಗಳ ಬಗೆಗೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತಾತ್ಸಾರ ಮೂಡಿದ್ದೂ ಉಂಟು.

ಎರಡನೆಯದು: ಕವಿ ಕಾವ್ಯ ಸಹೃದಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ 'ಸಂವಹನ' ಏರ್ಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯದ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯದ್ವಾರ ಬಾಗಿಲು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ರಸ, ಭಾವ, ಅಭಿನಯ, ಸ್ಥಾಯಿ ಭಾವಗಳನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವ ಮೂಲಕ 'ನಟ' (ಇಲ್ಲಿ ಕವಿ ಎನ್ನಿ) ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕ (ಇಲ್ಲಿ ಸಹೃದಯ ಓದುಗ) ನ ನಡುವೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು, ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಮುಂದೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆ ಈಗಾಗಲೇ ನಡೆದು ಹೋಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ್ಯ ಕೊಡುವ ಕೆಲಸ ಮುಂದೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಆರಂಭವಾಯ್ತು. 'ರಸವೇ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಯೋಜನ' ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಭಟ್ಟನಾಯಕ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವುದು ರಸಾಸ್ವಾದವೇ ಹೊರತು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಾತು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದರ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದ ರಸಾಸ್ವಾದ ಯಾರಿಗೆ ಲಾಭ ಮತ್ತು ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ನಂತರದ ಪರಿಣಾಮ ಏನು ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆಯೇ ನಾವು ಈ ಹೊತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ರಸಾಸ್ವಾದವೊಂದೇ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೇ? ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಅಗತ್ಯ ಇಲ್ಲವೇ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಈ ಶಿಷ್ಟ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು, ಕಾವ್ಯದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಆರಂಭದ ಕನ್ನಡದ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯುವುದೊಂದು ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯೇ ಕಾವ್ಯದ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಮಹೋನ್ನತಿ ಎನಿಸಿತ್ತು. ಅದು ಅವರ ಮೌಲ್ಯ ಕೂಡ ಆಗಿತ್ತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಳುಕು ಕೂಡ ಅವರಲ್ಲಿತ್ತು. ಅದೆಂದರೆ ತಾನು ಬರೆಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ತಾನಿರುವ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವ, ಮೆಚ್ಚುವ, ಸಹೃದಯ ದೊರೆಯದೇ ಹೋದರೆ? ಇದು ಅವರ ಆಂತರಿಕ ಭಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಅವರು ಕಾಲದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕಾಲಾತೀತವಾದ ಒಂದು ಅಖಂಡ ಗುರಿಯನ್ನು ಭವಿಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡೇ ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯತೊಡಗಿದರು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿ ಭವಭೂತಿಯೇ ಹೇಳುವಂತೆ 'ವಿಶಾಲವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಖಂಡವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವವನು ಎಲ್ಲಾದರೂ, ಎಂದಾದರೂ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುತ್ತಾನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುತ್ತೇನೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಿಷ್ಟರಚನಕಾರರ ಆಶಾವಾದವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಬದುಕೇ ಒಂದು ಹಾಡಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ಈ ಹಾಡು ದುಡಿಮೆ

ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಗಳ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ದೈವನಿಷ್ಠೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ನೆಪವಾಗಿದ್ದರೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಒಂದು ಒಳದನಿಯಾಗಿ, ಅದರ ಸಮಷ್ಟಿ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯದ ಕುರುಹು ಆಗಿ ಈ ಹಾಡು, ಕಥೆ, ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದು ವಾಸ್ತವವೇ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಕಾವ್ಯದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

ಕಾವ್ಯದ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂದರ್ಭಗಳು:

ಪ್ರಾಚೀನ ಅಲಂಕಾರಿಕ ರಾಜಶೇಖರನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕಾಣುವ ಕಣ್ಣು ಕವಿ ಮತ್ತು ಸಹೃದಯನ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆರೋಗ್ಯಕರ ದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇವನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯದ ರಚನೆಗೆ ಕವಿಗೆ ಹೇಗೆ 'ಪ್ರತಿಭೆ' ಮುಖ್ಯವೋ ಹಾಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ, ಕಾವ್ಯದ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಅರಿಯಲಿಕ್ಕೆ, ಸಹೃದಯನಿಗೂ 'ಪ್ರತಿಭೆ' ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದುವರೆದು ಕವಿ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು 'ಕಾರಯಿತ್ರಿ' ಎಂದೂ ಸಹೃದಯನ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು 'ಭಾವಯಿತ್ರೀ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಶೇಖರನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯದು ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯವಾದರೆ ಸಹೃದಯನದು ಅನುಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯವೂ ಹೌದು.

ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟಗೊಳ್ಳುವುದು ಇಂಥಲ್ಲಿಯೇ. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಕಥನಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅಕ್ಷರದ ರೂಪಕೊಡುವುದೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಶಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಶಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಏಕಕಾವ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟಕಗಳನ್ನು, ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸುವುದು ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಏಕಕಾವ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸ) ಕವಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕಾವ್ಯಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಡಿತ ಕವಿ ಮರೆಯಾಗಿ ಸಹೃದಯ ಕವಿ ಮನಸ್ಸು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡದ್ದೇ ಅಸಮಾನ್ಯ ಕಲಾಪ್ರತಿಭೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲಾ ಈ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಂತಹವು. ಅವು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಅಸಾಮಾಜಿಕಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಕೂಡಿದಂಥವು.

ಇದು ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಾಯಕನಲ್ಲೂ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಪವಾಡಗಳು ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಮೊದಲು ನಾಯಕನಿಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ. ಅವನನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಜನತೆ, ವಕ್ತೃಗಳು (ಸಂವಹನಕಾರರು) ಸಹಜವಾಗಿ ತಮ್ಮವನನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅನಂತರ ಎತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅಸಾಮಾನ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಕುಮಾರರಾಮ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ ಎತ್ತರಗೊಂಡಂಥವರು. ಇದನ್ನು ಪ್ರಬಂಧದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇದುವರೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಜಶೇಖರನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಚೆ ನಿಂತು ಜನಪದ ಲೋಕವು ನಂಬಿಕೊಂಡ ಪುರಾಣದ ಒಳಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾರ್ಯ, ಪವಾಡಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಆದಿಮ ಮಾಟದ ಪರಿಕರಗಳು ಹೇಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವ ಕಡೆಗೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕುತೂಹಲವಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಇಂಥಲ್ಲಿ ಕವಿ-ಸಹೃದಯ ಸೃಷ್ಟಿ-ಅನುಸೃಷ್ಟಿಯ ಆಲಂಕಾರಿಕ ಮಾತುಗಳ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಲಹರಿಗಳು ದೂರಸರಿದು ಸಮಷ್ಟಿ ಆದಂತಹ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರವೊಂದೇ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಯಾಕೋ ಕಾವ್ಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಆಲಂಕಾರಿಕರು ತುಂಬಾ ಚಮತ್ಕಾರದ, ರಸಸಿದ್ಧಿಯ, ವಸ್ತುಸೌಂದರ್ಯದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮೆದುರು ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಭರತ, ಲೊಲ್ಲಟ, ಶಂಕುಕ, ಭಟ್ಟನಾಯಕ, ದಂಡಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ರಸಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆಯಲು, ಅವನ್ನು ಓದುಗ ಸಹೃದಯರಿಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಷ್ಟೇ ತೊಡಗಿ ಓದುಗೇತರ ಸಹೃದಯರ ನಂಬುಗೆಗಳೇನಿದ್ದವು ಅವರ ಕಾಲದ ಮೌಖಿಕನೆಲೆಯ ಮಾದರಿಗಳೇನಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಈ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಾರ್ಗ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತರಲಿಕ್ಕಾಗದೆ ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಅನುಭವ ಸಹೃದಯನ (ಓದುಗ) ಅನುಭವವಾಗಬಹುದಾದರೆ ಓದುಗೇತರ ಸಹೃದಯರ ಅನುಭವಗಳು ಯಾರ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವು ಯಾಕೆ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ತುರ್ತಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಈ ಹೊತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಹೊತ್ತು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿರುವುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಬೆಳೆದುಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಕಾವ್ಯ

ಭಾಷೆಯಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು, ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಇರಲಾರದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಲೇ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಆದಿಮ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಜನರ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಭಾಷೆ ತನ್ನ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು, ಲಿಖಿತ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುವ ಮೊದಲೆ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಲಯಗಳ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಬದುಕನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಭಾಷೆ ರೂಪಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಒಳಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಮೂಡುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. "ಭಾಷೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕರ ನಡುವಿನ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಅನಗತ್ಯವಾದ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನವಾಗಿಯಷ್ಟೆ, ಅದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತೆನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹಾಗೂ ಎಂಗೆಲ್ಸರ ವಾದ"*[೧]

ಮನುಷ್ಯನ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಬದುಕು ರೂಪಗೊಂಡಿದ್ದು ನೃತ್ಯ, ಗೀತೆ, ಕಾವ್ಯದ ಚಲನೆಗಳ ಮೂಲಕ. ಇದರ ಮೂಲ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ. ಸಾಮುದಾಯಿಕ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದವರ ಲಯಬದ್ಧವಾದ ಅಂಗಾಂಗ ಚಲನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಥಾಮ್ಸನ್‌ರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.*[೨] ದೈಹಿಕ ಚಲನೆಯಿಂದ ನೃತ್ಯ, ಮೌಖಿಕ ಚಲನೆಯಿಂದ ಭಾಷೆ; ಆಡುನುಡಿ, ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ ಹುಟ್ಟಿದವು. ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕಾವ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಈ ವಾದ ಸರಣಿ. ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನೆರವು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಗೀತಗಳೆರಡು ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆತ ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಗ್ರೀಕ್ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿ ಆತನ ಈ ಶೋಧನೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಆಕರವಾಗಿತ್ತು.

ಜನಪದರ ಮೌಖಿಕ ಸಂದರ್ಭ:

ಜನಪದರ ಮೌಖಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರಮ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ನಾದಲಯವೇ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.*[೩] ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಈ ವಿವರಣೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. "ಹೆಂಗಸರ ಹಲವಾರು ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ವಾದ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧವೆ ಇಲ್ಲ. ನಿಜ, ಆದರೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಕ್ತೃ ಹಾಡಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಕ್ಕಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ತಾಳವಾದ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆನೇ ಕಥಾ ಪರಂಪರೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ದೇವರಗುಡ್ಡರು,ಕಿನ್ನರಿಪಂಥದವರು ಇಲ್ಲವೇ ಬುರ್ರಕಥಾ ಪರಂಪರೆಯವರು ಹಾಡುವ ಈ ವೃತ್ತಿಗೆ ವಾದ್ಯ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಾದ್ಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೇವತೆಯ ಪಂಥವನ್ನು, ವಿಧಿಯಾಚರಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ

ಅವರ ಮಾತನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಬಹುದೇನೋ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕು ಕೂಡ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮತೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಒತ್ತಡ, ಅಗತ್ಯತೆಗಳು ಏನಿದ್ದಿರಬಹುದು? ಇದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಒಳಗೆ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಿ ಎಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಲೌಕಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಎರಡನೆಯದು ಮತೀಯ ಸಂದರ್ಭ. "ವಾದ್ಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೇವತೆಯ ಪಂಥವನ್ನು, ವಿಧಿಯಾಚರಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸುತ್ತಿದುದರಿಂದ 'ಮತೀಯ' ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳ ಜೊತೆ ಇವು ಸೇರಬಹುದಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಹಾಡು ಕೂಡ ಖಚಿತವಾಗಿ ಮತೀಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೇ ಹೊಂದಿದುದಾಗಿತ್ತು. ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಶ್ರಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ನಾದ, ಲಯ, ತಾಳಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಬೆಳೆದರೆ, ಮತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಪಂಥ ಪರಂಪರೆ, ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು" *[೪] ಮುಂದುವರೆದು ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನ ನಂತರದ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಪಂಪ ಪೊನ್ನ ರನ್ನಾದಿಗಳು ಅನುಸರಿಸಿದ ಲೌಕಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಭೇದಗಳಿಗೆ ಈ ಜಾನಪದವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲೂ, ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣುವ, ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಒಂದು ಏಕೈಕ ಮಾದರಿ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆದಿಮ ರೂಪಗಳಿಂದಲೇ ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಹಾಗೆ ಸಂಪರ್ಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೇ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳೇ ಜನಾಂಗ ಜನಾಂಗಗಳ ನಡುವೆ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಂವಹನಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯವು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಲಯಬದ್ಧವೂ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ವಿಕಾಸಶೀಲ ಮನುಷ್ಯ ಕೇವಲ ತನ್ನ ಬಾಹ್ಯದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ತೃಪ್ತಿ ಪಡದೆ ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿರುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅಥವಾ ಮೂಲ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಕುತೂಹಲನಾಗಿದ್ದ. ತಾನು ಯಾವ 'ವಿಶ್ವ'ದಲ್ಲಿ (ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಒಂದು ಜಗತ್ತು, ವಿಶ್ವವಾಗಿತ್ತು) ಹುಟ್ಟಿ ಬದುಕಿ ಸಾಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಈ ವಿಶ್ವವೇ ಆತನಿಗೆ ಒಂದು 'ಅದ್ಭುತ' ವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ವಿಶ್ವದ ಹುಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಅದರ ಲಯ ಅವನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ ರಹಸ್ಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ನಾನಾ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ಲಯಗಳ ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಅದರ ಅಂತಿಮ ಪರಿಣಾಮ ಎಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ತನ್ನ ಲೌಕಿಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮಹಾಶಕ್ತಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಲಯಗಳಿಗೆ

ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಆವನದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಆವನು ಈ ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ (ಸಮುದಾಯದ) ಭಾಷೆಯಿಂದ ಅಲೌಕಿಕಗೊಂಡು ಪುರಾಣದ ಆದಿಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಲು ಬಯಸಿರಬೇಕು. ಈ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ನಾಗರಿಕತೆಯ ನೋಟ ಮೂಡಿದ್ದು ಅದು ಪರಂಪರೆಯ ಹಿಂದಿನ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಜನಾಂಗದ ಕನಸುಗಳೆಂಬಂತೆ ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ತನ್ನ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಬೆಳೆದ, ರವಾನಿಸಿದ ಮೌಖಿಕ ಮಾಧ್ಯಮ ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. "ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಆದಿಮಾನವನು ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಭೂತ ಸತ್ಯಗಳಾದ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯಗಳ ಜನಪದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು, ಈ ಕುರಿತಾದ ಕೆಲವು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾ ಬೆಳೆದನು".* "

ಭಾಷೆ ಮಾಂತ್ರಿಕ ರೂಪ ತಾಳಿದ್ದು:

ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಮಾತಾಚರಣೆಗೆ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಭಾಷೆ (ಕಾವ್ಯ) ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತ ಬಂದಿತು. ಇಲ್ಲಿ ವಾದ್ಯಗಳು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಎಂಬಂತೆಯೂ, ಮಾತನ್ನೂ ಅತಿಕ್ರಮಿಸುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಪ್ರದರ್ಶನದಂತೆಯೂ ಬಳಕೆಗೊಂಡವು. ಭಾಷೆಯು ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮೀರುವಾಗಲೆಲ್ಲ ವಾದ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ಲಯ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಾದ್ಯ ಅವರ ಬಾಷೆಯನ್ನು ಕೊಂದಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ (ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ) ಅವರ ಹಾಡಿನ ದಣಿವೆಗೆಲ್ಲ ಹೊಸ ಲಯದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಸದಾ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯತ್ತನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ದುಡಿಮೆಯ ಮಾಧ್ಯಮ. ದುಡಿಮೆಯ ನಿರಂತರ ದಾಹವನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾವ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಂತ್ರಿಕವೆಂಬಂತೆ ಒಗ್ಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳ ಸೃಜನಶೀಲ ಜಗತ್ತು ಅರಳಿರುವುದೇ ಇಂಥಲ್ಲಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕಾವ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಅರಿವಿನ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಡಿಸಿದ ಭಾಷೆಗೆ ಮಾನಸಿಕ ಕಲೆಗಳ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ಆದಿಮ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿ. ಉತ್ಪಾದನಾ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೇ ಧ್ವನ್ಯಂಗಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಥಾಮ್ಸನ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಇದನ್ನೇ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜನಪದರ ಬೀಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಶ್ರಮವನ್ನು ಈ ಹಾಡು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿದ್ದು, ದುಡಿಮೆಯ ಆಯಾಸವನ್ನು ಕಳೆದು ಕೆಲಸ ಸುಗಮವಾಗಿಸಿದ್ದರ ಜೊತೆಗೆ ಶ್ರಮವನ್ನು ಉತ್ಸಾಹದೊಂದಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ನೆರವಾದದ್ದು ಈ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಹಾಡೇ. ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಕೂಗಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಇದು ಭಾಷೆಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಸೌಂದರ್ಯಾಕೃತಿಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು.

ಕಾಲಾನಂತರ ಭಾಷೆ ಲಿಖಿತಗೊಂಡಂತೆಲ್ಲ ಮಾನವನಲ್ಲೂ ಜೀವ ವಿಕಾಸದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ನಡೆದವು. ಭಾಷೆ ಅನಂತರ ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಲಿಖಿತ ಮಾಧ್ಯಮವಾಯ್ತು. ಮೌಖಿಕ ಹಾಗೂ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗಳೆರಡು ಈ ಸಂವಹನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವು. ಗ್ರೀಕ್,ಮೆಸಪಟೋಮಿಯಾ, ಚೀನಾ, ಹರಪ್ಪಾ, ಮಹೆಂಜೋದಾರೊ, ಸಿಂಧೂ ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ಬದುಕೆಲ್ಲಾ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯಾಗಿಯೇ ಲಿಖಿತ ಚಿಹ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ, ಬರಹದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಬರವಣಿಗೆಯ ಇತಿಹಾಸ ಆರಂಭಗೊಂಡಿದ್ದೇ ಈ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಎನ್ನಬಹುದು. ಭಾಷೆ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕ, ಉತ್ಪಾದನಾ ಒಡೆತನದ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎನ್ನಿಸಿದ್ದು ಮೌಖಿಕದ ಒಳಗಡೆಯೇ ಆಗಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಲಿಖಿತ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಂದಾಗಿ. ಬರುಬರುತ್ತ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಲು ಈ ದಾಖಲೆಗಳು (ಮೌಖಿಕ ಶಿಷ್ಟ ಬರಹಗಳು) ನೆರವಾದುವಲ್ಲದೆ, ತನ್ನದೇ ಆದ ಬರಹ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವಿಧಿಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡವು.

ಹೀಗೆ ಭಾಷೆಯೂ ಮನುಷ್ಯನೊಡನೆ ವಿಕಾಸಗೊಂಡು ಜ್ಞಾನದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ವೇದಾಗಮನ, ಉಪನಿಷತ್ತು, ಪುರಾಣ, ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಕಾವ್ಯ (ಭಾಷೆಯ) ದ ಮೂಲಕವೇ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡವು. ಋಷಿಮುನಿಗಳ ಜ್ಞಾನ ಸಿದ್ಧಿಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಕಾಡಿನ ಮೂಲಕವೇ ಹೊರಟು ಮತೀಯ ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯದ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇಳಿದವು. ಇಂಥಲ್ಲಿ ಕುಲ ಸಂಘರ್ಷ, ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಉತ್ಪಾದನಾ ಹೋರಾಟ, ಹೊರ ಒಳಗಿನ ಜನಾಂಗಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ (ಆರ್ಯ ದ್ರಾವಿಡ) ಈ ಬಗೆಯ ಮತೀಯ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾದವೇ?

ಭಾಷೆಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಸ್ವರೂಪ:

ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಕಾಣಿಸುವುದು ಸಹಜ. ಭಾಷೆ ಗದ್ಯ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದು ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದು ಕಾವ್ಯವೇ ಎನ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ ಘಟ್ಟವದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರೂಪ ಬಂದದ್ದು ಕ್ರಿ.ಶ.ಕದ ನಂತರ. ಪದ್ಯ ಗದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತವೆಂದು ಚಂಪು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮಯವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಎಷ್ಟೆಂದರೆ ವ್ಯಾಕರಣ, ಸೂತ್ರ, ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ನಿಘಂಟುಗಳು ಕೂಡ ಪದ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ರಚನೆಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಇದು ಬರೀ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತದ ವಿಚಾರವಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ. ಕ್ರಿ.ಶ. ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಶ್‌ನ ಮೊದಲ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿ 'ಬೋವುಲ್ಫ್' ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸುಮಾರು ಮೂರು ಸಾವಿರ ಸಾಲುಗಳುಳ್ಳ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ

ಬೆರಳಣಿಕೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಅನಂತರ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವೇ ಮುಖ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಹಿನಿಯಾಗಿ ಹರಿದು ಬಂದಿತು.*

ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೇ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬಂತೆ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕವಿ ಚರಿತೆಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕವಾಗಿ ರಚನೆಗೊಂಡಿವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆ ಬೆಳದದ್ದೇ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಲಂಕಾರಿಕರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕವಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಕನ್ನಡದ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಕಾರ,ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಜನ್ನ, ಆಂಡಯ್ಯ, ವಚನಕಾರರು, ನಡುಗನ್ನಡದ ಕವಿಗಳು, ಕೀರ್ತನಕಾರರು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕರು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಮೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ, ನವ್ಯ,ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿವೆ.

ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುವ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಕಾವ್ಯವು ಪುರಾಣ, ಇತಿಹಾಸ, ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ರಚನೆಗೊಂಡದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಜೊತೆಗೆ ಕವಿ, ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣ, ಉದ್ದೇಶ, ಪ್ರಯೋಜನ, ಹಾಗೂ ಸಹೃದಯತೆಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾದರೂ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸೂತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಂಥವುಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒದಗಿ ಬಂದಾಗ ಅವು ಪುರಾಣೀಕೃತಗೊಂಡ ಹಾಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪುರಾಣದ ಕಾಲದ ರಾಮನನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕುಮಾರನಾಥನೊಂದಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ('ಕುಮಾರನಾಥ' ನನ್ನು 'ಕುಮಾರ ರಾಮ' ನನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದು) ಮತ್ತು ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವೀರ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಪುರಾಣದ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಗೆ (ಸ್ಕಂದನಿಗೆ) ತಳಕು ಹಾಕುವುದು. ಈ ಕೊಡುಕೊಳೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಇಲ್ಲವೆ ಮತೀಯ ರೂಪದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ನಡೆದೇ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಡದೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ ಕೂಡ. ಏನೇ ಆದರೂ ಈ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಪುರಾಣ, ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಕಾವ್ಯದ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನ ಅಂಗವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ಅರಿತಿದ್ದೇವೆ. ಮೀಮಾಂಸೆಯದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ದೇಶಿಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಮಾರ್ಗ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೆ, ಕಾವ್ಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯದ ಬದುಕು ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ದೇಶಿಯದಾಗಿತ್ತು.

ಈಗಲೂ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ನಾಟಕಗಳು, ರೂಪಕಗಳು ಇರುವಂತೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಟಕವೇ

ಕಾವ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕಾವ್ಯವೇ ನಾಟಕವಾಗಿತ್ತು. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಇದನ್ನೆ ಮುಂದೆ ಕಾಳಿದಾಸರ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. 'ಕಾವ್ಯೇಷು ನಾಟಕಂ ರಮ್ಯಂ' ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಲಿದು. ಇದೇ ಧೋರಣೆಯೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಕಾವ್ಯವೆಂದರೇನು? ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆ ಹುಡುಕಾಟಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. ಕವಿ ವಿಮರ್ಶಕರು, ಮೀಮಾಂಸಕರು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ 'ಹೀಗೆ' ಎಂದು ಒಂದೇ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ, ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಹಿಡಿಯಲು ಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಕಾಲ, ದೇಶ, ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕಾವ್ಯದ ವಿಚಾರಗಳು, ಕಾವ್ಯದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಇವು ಕಾಲಮಾನದ ಬದುಕಿನ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಬದಲಾದಂತೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಬದಲಾಗ ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಬದುಕು ಪ್ರತಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತಿ-ಗತಿಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಸಮರ್ಥ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನಿಸಿ ಸಮಾಜದ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದುಂಟು.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮೂಹದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೊಂದು ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಜನತೆಯ ಮೂಲ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಮೈತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜದ ಭೌತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಬೆಳೆದಿದೆ. ಇದು ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ, ಅದನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ಧಾರೆಯಾಗಿಸಿರುವ ಜನಕಾವ್ಯದ ವಿಚಾರ, ಆದರೆ ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಲೇ ಬರಲಾಗಿರುವ ಪಠ್ಯಗಳು, ಅದನ್ನು ಅನುಕರಿಸುತ್ತಲೇ ನಡೆದಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಾವ್ಯದ ಶಿಷ್ಟ ವಿಚಾರಗಳು ಬಹುತೇಕ ಜನಮುಖಿಯಾಗಿರದೆ ಜನರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿಯೇ ತೀರ ಶಿಷ್ಟಗೊಂಡು ಬೆಳೆದಂಥವು. ಇದನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೨-೩ನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಘಟ್ಟದವರೆಗೂ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತೀಯ ನಿಷ್ಠೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಿಗಂತೂ ರಾಜ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎರಡೂ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣನಾದದ್ದೂ ಈ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕನಾಗುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜನೇ. ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕವಿಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅನೇಕ ಗೌರವ, ಮನ್ನಣೆಗಳನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆಯುತ್ತಿದ್ದ. ಈ ಬಗೆಯ ರಾಜನ ಋಣಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಪಾಂಡಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಇವರು ಧಾರೆ ಎರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಎಷ್ಟೆಂದರೆ ರಾಜನ ಕುರಿತು, ಆತನ ದಿಗ್ವಿಜಯಗಳ ಕುರಿತು, ರಾಜ ಪರಿವಾರದ ಕುರಿತು, ಆತನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ವಿಸ್ತಾರಗಳ ಕುರಿತು ವೈಭವಯುತವಾಗಿ ಪುರಾಣೀಕೃತಗೊಂಡು ಕಾವ್ಯ

ಬರೆದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಪರಸ್ಪರ ಒಪ್ಪಂದಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಬೆಳೆದು ಬಂತು. ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ನಡುವೆ ಪಂಪನಂತಹ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು.

ಒಂದು: ಲೌಕಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ (ರಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆ)

ಎರಡು: ಆಗಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ (ಧರ್ಮಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆ)

ರಾಜರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯದಾತರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ವತಃ ಕವಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ವಂಶ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ತನ್ನ ಸಮಾಜದ ಆಗಮಿಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವುದು (ಪಂಪನಂತೆ) ಇವೆರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದೊಂದು ವಿಶೇಷ. ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಆ ಕಾಲದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೇಳಲು ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ದೇಶಿ ಮಾರ್ಗ ಸಮನ್ವಯದ ವಿಧಾನ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವದ ದೇಶಿ ನೆಲೆ:

ಅದೇ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಈ ಮಾರ್ಗ ಸಮನ್ವಯದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬುಡಮೇಲಾಯಿತು (ಬದಲಾಯಿತು). ಮಾರ್ಗ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿದ್ದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಸಡಿಲಿಸಿ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವದ ದೇಶಿ ಸರಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ವೃತ್ತಿ ಕುಲ ಗೌರವದೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡಲಾಯಿತು. ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿ ವರ್ಗದ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಮಾನತೆ ರೂಪಿಸುವಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. 'ವಚನ' ಈ ಕಾಲದ ಜನತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅರಿವಿನ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಯ್ತು. ಒಂದು ಕಾವ್ಯ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಡಾಯ ವಿಪ್ಲವಗಳನ್ನು ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಚನಗಳು ಮಾಡಿದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಅದೊಂದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಕಾವ್ಯದ ಪರಿಭಾಷೆ. ಹೀಗೆ ಬರೆಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಾಜ್ಞೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತೀಯ ಕಟ್ಟಳೆ, ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ವೃತ್ತಿ ಸಮಾನತೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಂತಹ ಜನಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಾರ್ಗದ ಉಪದೇಶವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಇವರ ಎಲ್ಲ ಮಾತು, ಬರಹಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಒಳಿತು-ಕೆಡಕುಗಳನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತಿದುದ್ದು? ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಂಕಿತ ದೈವಗಳ ಅಮೂರ್ತ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ.

ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಎಂಬಂತೆ ದಾಸ ಪರಂಪರೆ ಕೀರ್ತನೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ತಿದ್ದುವಂತಹ ಕೆಲಸವನ್ನು ದಾಸರೂ ಮಾಡಿದರು. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಕೀರ್ತನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ತಾವು ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು (ವೈಷ್ಣವ ಪರಂಪರೆ) ಕಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಸಿದರು. ಈ ಶೈವ-ವೈಷ್ಣವ ಧಾರೆಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ವಚನ, ಕೀರ್ತನೆ ಹಾಗೂ ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ.

ಮೇಲಿನ ಈ ಎರಡು ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಧಾರೆ ಹರಿದು ಬಂತು. ಅದು ಸೂಫಿ ಸಂತರ, ತತ್ವಪದಕಾರರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತು. ಇದರಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಮುಖ್ಯ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ರಾಜಮಾರ್ಗಗಳಿರುವಂತೆ ಸಂತ ಮಾರ್ಗಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು. ಅವು ಸಮಾಜದ ಬದುಕನ್ನು ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸುತ್ತಾ, ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾ, ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವ ದೀರ್ಘ ಚರಿತ್ರೆ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯೊಳಗಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬೇರೆ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಿಸಲು, ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾರ್ಗ-ದೇಶಿ ನಿಲುವುಗಳ ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ನಡುವೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯಲು ಇಲ್ಲಿ ಸಾದ್ಯವಾಗಬಲ್ಲದೆನ್ನುವುದೇ ಇದರ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ. ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಕಂದರಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಯೇ ಈ ಹೊತ್ತು ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ, ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಂದ ನವ ಮೌಖಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ, ಹೊಸ ಪ್ರಸಾರ ಹೊಂದುವ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಯ ತೊಡಕು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮುಂದಿನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟವಾಗುವ, ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗುವ, ನವ ಮೌಖಿಕತೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಈಗಾಗಲೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಈ ಬಗೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ.

ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪ:

ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅದರ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯಂತಿರಬಾರದು. ಆದರೆ ಇದು ಕೃತಕವಾಗಿರದೆ ಸಹೃದಯರನ್ನು

ಆಕರ್ಷಿಸುವಂತಿರಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಅಂತರ್‌ಶಕ್ತಿಯೇ ತನ್ನ ದೈನಂದಿನ ದುಡಿಮೆಯ ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಗುಣ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂತಹವು. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯಗಳು ಈ ಕಥನ ಬದುಕನ್ನು ಹರವಿಕೊಂಡು ಕುಳಿತಂಥವು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಥನಗಳ ಜನ ತಮ್ಮ ಬಾಳಿನಂತೆಯೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಪರಂಪರಾಗತ ಜಾಯಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು, ಅದು ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಾವ್ಯದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಕಾವ್ಯ ಕಲಾಕೃತಿಯ ಮಹತ್ವ ಅದರ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕ್ರಿ.ಶ.೩ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಭಾವ ಕವಿ ಪ್ಲೋಟಿನಸ್‌ನದು. ಒಂದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೃತಿಯಂತಿರುವ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಲೆ ಕಾವ್ಯದ ಕಲಾಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತಕರ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಪರ ವಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಒಂದೇ ಪರಿಣಾಮದ ಕಡೆಗೆ ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಅದು ಸಹೃದಯರನ್ನು ತಲುಪುವಂತಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಆಕರ್ಷಿಸುವಂತಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು.

ಮುಂದೆ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬೆಳೆದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬಗೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿ, ಪ್ರಭಾವ ಮೂಡಿದ್ದು ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕಾವ್ಯದ ವಿರೋಧ, ಸಮರ್ಥನೆಯ ನಡುವೆಯೂ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಡೆ ಆಸಕ್ತಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಶುರುವಾಯಿತು. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದೂ ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ. ೧೮-೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್, ಷೆಲ್ಲಿ, ಕೀಟ್ಸ್, ಕೋಲ್ರಿಡ್ಜ್, ಆರ್ನಾಲ್ಡ್ ಮುಂತಾದ ಕವಿಗಳು ಮೀಮಾಂಸೆ ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶೆ ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧ, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ತುಂಬಾ ಪರಿವರ್ತನ ಶೀಲವಾದ ಕಾವ್ಯದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆ, ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ನೋಡಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಶಕ್ತಿಯುತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತೇ ಹೆಚ್ಚು ಆಲೋಚಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯ ಅನುಭವದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಮೊತ್ತವೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆಗಲೇ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್ ಬಂದಿದ್ದ. ಷೆಲ್ಲಿಯೂ ಕವಿಗಳನ್ನು ಈ ಜಗತ್ತಿನ 'ಅನಭಿಷಿಕ್ತ ಶಾಸಕ'ರೆಂದು ಸಾರಿದ್ದ. ಇವರ ನಡುವೆಯೂ ಕವಿ, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಹೃದಯರ ನಡುವೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಅನೇಕರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಕಾವ್ಯವು ಜೀವನದ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿದ್ದು (ಆರ್ನಾಲ್ಡ್) ನಮ್ಮ ಮತ ಧರ್ಮಗಳು ಅಳಿದರೂ ಅಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಆಗಲೇ ಇವರು ಬಂದಿದ್ದರು. ವಿಜ್ಞಾನದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತ ಕಾವ್ಯದ ನೈತಿಕ ಅಂಶಗಳತ್ತ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಕುರಿತು ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಬೆಳೆದದ್ದೂ ಈ ೧೯-೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ.

ಕಾವ್ಯದ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆ:

"ಕಾವ್ಯ ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ಜನತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಮೂಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯಾದಾಗ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಸೌಲತ್ತುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಹೊಗೆಯಿಂದ ನಗರಗಳ ವಾತಾವರಣ ಹದಗೆಟ್ಟಿತು. ಜನ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ನಗರಗಳಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು, ಸುಖವನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾ ಹೊರಟರು. ಕೈಗಾರಿಕೆ, ರೈಲ್ವೆಗಾಗಿ ಕಾಡುಗಳು ಕರಗತೊಡಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಮತೋಲನ ಉಂಟಾಗ ತೊಡಗಿತು. ಆಗ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್, ಕೋಲ್ರಿಡ್ಜ್, ಷೆಲ್ಲಿ, ಬ್ಲೇಕ್, ಬೈರನ್ ಮುಂತಾದ ಕವಿಗಳು ಪ್ರಕೃತಿ ಕಾಳಜಿಯ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಜನರ ಗಮನವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು".*[2]

ಹೀಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಪರವಾದ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಸಾಹತು ತಂದ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಘಟನೆಗಳು ಈ ಶತಮಾನದ ಕವಿಗಳನ್ನು ತಲ್ಲಣದಲ್ಲಿಟ್ಟಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಡುವೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕಂದರ, ಅಂತರ ಏರ್ಪಡುವ ಆಧುನಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಬಂದಾಗ ಕವಿ ಕ್ಷಣ ವಿಚಲಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಾದಗೊಂಡು ಅತಿಯಾದ ಭೌತಿಕ ಆಸೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಿಡಿದೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲುಂಟಾದ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿ, ಈ ಹಿಂದೆ ಯುದ್ಧಗಳು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಜಾಗತಿಕ ಭಯ ಮತ್ತು ನಾಶ ಅದರಿಂದುಂಟಾಗಿದ್ದ ಜಾಗತಿಕ ಹಸಿವು, ಜಾನಾಂಗಿಕ ಕಲಹಗಳು, ಪ್ರಕೃತಿ ವಿಕೋಪಗಳು ಹೀಗೆ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೆದಕಿವೆ. ಅವನ ನಿಸರ್ಗದ ಭಾವುಕ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ರೊಚ್ಚಿಗೆಬ್ಬಿಸಿವೆ.

ಕವಿ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಈ ಶತಮಾನದ ಜಾಗತಿಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲುಂಟಾದ ಪ್ರಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಆದರೆ ಇಂಡಿಯಾದ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಆತಂಕ ತಲ್ಲಣಗಳೇ ಬೇರೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭ ಅನೇಕ ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ನಡುವೆ ಸಿಕ್ಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಜೊತೆಗೆ ಕೋಮುವಾದ, ಮತೀಯವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ವಿಕೋಪಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ನಮ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಪ್ರೀತಿ ಮಮಕಾರ ನಿಷ್ಠುರಗಳನ್ನು ಕುಲಗೆಡಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು, ಅವರ ಸಮುದಾಯದ ಜೀವ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಕಣ್ಣೆದುರಲ್ಲಿ ರಾಚುವ ಯಾವುದೋ ಮೃತ ಕಾಲದ ಪುರಾಣದ ರಾಮನನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿನ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬಂತೆ, ವಾಸ್ತವವೆಂಬಂತೆ ಹಿಡಿದು ತಂದು ಕೇಂದ್ರದ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಂಡವಾಳ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವೇ ಅದರ ಕೋಮುವಾದ ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರಧಾನ ಮುಖವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಬಸವಣ್ಣನ ತಾತ್ವಿಕ ಆಶಯಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಬದುಕುವ ಸಮಾಜ ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಂದೇ ಇದಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟನ್ನು ನೀಡುವಂತೆ ಕೆಳಸಮುದಾಯಗಳೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಚರಿತ್ರೆಯ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯ ನಾಯಕರನ್ನು ಪ್ರತಿಮೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ಭವಿಷ್ಯದ ಶಕ್ತಿ' ಎಂಬಂತೆ ಎತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎನ್ನಿಸಿದರೂ, ಅದರ ಅಂತಿಮ ಸ್ವರೂಪ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ವಿಕೃತತೆಗೆ, ಮತೀಯತೆಗೆ, ಕೋಮು ಗಲಭೆಗೆ ಇಲ್ಲವೆ ಮಸೀದಿ ಚರ್ಚುಗಳಂತಹ ಒಂದು ಕೋಮಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೋಗುವ ಅಪಾಯಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕರು ಹಾಗೂ ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಕರಗಳು ಬಹು ಬೇಗನೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪೊರೆಯನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡು ಬಿಡುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಅಪಾಯಗಳಿದ್ದರೂ ಅವರು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶಗಳ ನಾಯಕರು ಇಲ್ಲವೆ ಅರೆದೈವಗಳೆನ್ನಿಸಿರುವುದರಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರಾಮನಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕ್ಯಾನ್‌ವಾಸ್, ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ಹಿಂದುತ್ವದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಹರೆ ಇರುವುದರಿಂದ ದೆಹಲಿಯನ್ನು, ಇಡೀ ಇಂಡಿಯಾವನ್ನು ಈತ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರ, ಮಂಟೇದರು, ಮಾದಪ್ಪ,

ಕುಮಾರರಾಮರಂತಹ ಜನಪದ ಅರೆದೈವ ನಾಯಕರಿಗೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾಳಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬಾರದು. ಇದು ಈ ಬಗೆಯ ಆಧ್ಯಯನಗಳು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇಕ್ಕಟ್ಟು. ಇದನ್ನು ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನಾವಿಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ತುರ್ತು ಎಂಬಂತೆ ಇಲ್ಲವೆ ಜನರ ಕನಸಿನ ಪ್ರಧಾನ 'ಆಶಯ' ಗಳೆಂಬಂತೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತೆ ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿರುವ ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಾಡಿನ ಸೊಲ್ಲುಗಳನ್ನು, ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಅದರ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಕನಸಿನ ಭಾಗವೂ ಎಂಬಂತೆ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಈ ಬಗೆಯ ಕನಸಿನದು.

ಆ. ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಯ ಮೂಲಭೂತ ತೊಡಕುಗಳು

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತಿ, ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ, ಜನಪದ ತಜ್ಞ, ಜನಪದ ಸಂಶೋಧಕ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗ 'ಜನಪದ' ಎನ್ನುವ ಮೌಖಿಕರೂಪ ಸಾಹಿತಿ, ವಿದ್ವಾಂಸ, ತಜ್ಞ ಸಂಶೋಧಕರೆನ್ನುವ ವಾಚಾರ್ಥ ನಾಮರೂಪಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬೆಸುಗೆಯನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಬೆಸುಗೆ ಎನ್ನಬಹುದೇ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಈವರೆಗೂ ಟಂಕಿಸುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದ್ದ ಜನಪದವನ್ನು ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂತಲೂ, ಅದನ್ನು ಬಲ್ಲ ಸಾಹಿತಿ, ವಿದ್ವಾಂಸ, ತಜ್ಞ, ಸಂಶೋಧಕರನ್ನು ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತಿ, ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ವಿದ್ವಾಂಸ, ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ತಜ್ಞ, ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಶೋಧಕರೆಂತಲೂ ಕರೆಯಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟರೆಂದರೆ ಜನಪದಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠರೆನ್ನುವುದು ಅಕ್ಷರ ಪಂಡಿತರ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ. ಇಂಥವರಿಗೆ ಜನಪದದ ಬಗೆಗೆ ಜನಪದರ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬಗೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿ, ಅಭಿರುಚಿ, ಅಭಿಮಾನಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ಮೌಖಿಕವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಲಿಖಿತ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ವರೂಪಿನದು. ಹಾಗಾಗಿ ಲಿಖಿತ ಎನ್ನುವುದು ಮೌಖಿಕಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ತನ್ನ ಋಣ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಋಣ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಮೌಖಿಕಕ್ಕೆ ಹೊಡೆತ ನೀಡುವ, ಅದನ್ನು ಮೆಲ್ಲಗೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಮತ್ತೆ ತಾನೇ ಯಜಮಾನ್ಯಗೊಳ್ಳುವ ಹಂತದಲ್ಲಿದ್ದರೆ..? ಜನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಅಕ್ಷರದ 'ಯಜಮಾನಿಕೆ' (ಯಜಮಾನರು) ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಇದೇ ನಡೆದಿದೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದವರ ಚರಿತ್ರೆ ಮರೆಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ಲಿಖಿತಗೊಳಿಸಿದವರ, ಸಂಪಾದಿಸಿದವರ ಚರಿತ್ರೆ ಮುಂದಾಗುವ ಅಪಾಯಗಳು ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೌಖಿಕದ ನೆಲಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬೋವುಲ್ಫ್‌ನ್ನು ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿಳಿಸಿದ ಕ್ರೈಸ್ತೀ ಪಾದ್ರಿಯೇ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ, ಜನಪದ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯನಾದದ್ದು. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಸಂಧಿಕಾಲದ ಆಚಾರ ವಿಚಾರ ನಂಬುಗೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸ್ವಧರ್ಮಿಯನಾದ ಪಾದ್ರಿ ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿರಬಹುದು. ಈ ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದವರು (ವಕ್ತೃಗಳು) ಯಾರು? ಅವರ ಬದುಕಿನ ವಸ್ತು, ಮೌಖಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗೌಣ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲ (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು) ಬಹುತೇಕವಾಗಿ

ಹೀಗೆ ಬರೆದವರ ಉದ್ದೇಶ ಕ್ರಮಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವ "ಅಧಿಕೃತತೆ" ಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಅಂದರೆ ಇದುವರೆಗೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆಂದರೆ 'ಜನಪದ' ಎನ್ನುವ ಆ ನೆಲೆಗೆ ಬರುವ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟವುಗಳಲ್ಲ (ಶಿಷ್ಟರಚನಾಕಾರರಂತೆ). ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಮುದಾಯದೊಳಗಿನ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಾವ್ಯ, ಕತೆ, ಒಡಮೂಡಿದ್ದರೂ ಅದು ಸಾಂಘಿಕವಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸೃಜನಶೀಲ ಧ್ವನಿಯ ಒಟ್ಟು ರೂಪಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣ ಜನಪದಕ್ಕಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕವಿ, ಸಾಹಿತಿ, ಕತೆಗಾರ, ಕಾದಂಬರಿಕಾರ, ಮಹಾಕವಿಯೆಂಬ ಅಧಿಕೃತತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅದು ಮೌಖಿಕ ಜನಪದ ಸಮೂಹವೊಂದರ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಗುಣವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ (ಜನಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನಿ) ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ.* ೮

ಜನಪದವನ್ನು ತೋಂಡೀ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಅದು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದಾಗ ಈ ಮಹಾಕವಿ ಯಾರು? ಈತ ಮೂಲತಃ ಹಾಡುಗಾರನೇ? ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಸಮುದಾಯದವನೇ? 'ಜನಪದ', 'ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೇಶದ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ? ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪಠ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆ ಲಿಪೀಕರಣಗೊಳಿಸಿದವರಿಗೆ ಮಹಾಕವಿಗಳೆಂದಾಗ ಅದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ಈ ಬಗೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ. ಈ ಮಹಾಕವಿ ಮತ್ತು ವಕ್ತೃಗಳ ನಡುವಿನ ಈ ಕಂದರವನ್ನು ಮೊದಲು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಗೆ ಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ವಕ್ತೃಗಳೇ ಅಧಿಕೃತ ಕವಿಗಳಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ವಿರಳ.

ವಕ್ತೃ ಕವಿಯೂ ಹೌದು ಎಂದಾದರೆ ಜನಪದವನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ). ಹಾಗಾದಾಗ ಮೂಲದ ಜನಪದದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಜನಪದ ತನ್ನ ಮೌಖಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡು ಲಿಖಿತಗೊಂಡದ್ದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಹೀಗೆ ಲಿಖಿತಗೊಂಡಾಗಲೇ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ ಬರುವುದು (ಲಿಖಿತದ ಮೂಲಕವೇ ಲಿಖಿತವನ್ನು ಹೊಡೆಯುವುದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ಸಂಪಾದಕರಿಂದ ಲಿಖಿತಗೊಂಡ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಕುಮಾರರಾಮ ಮೊದಲಾದ ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ರೂಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಈ ದೇಶದ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳೊಂದಿಗೆ, ಪಶ್ಚಿಮದ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಲಿಖಿತಗೊಂಡದ್ದರ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ವರೂಪಿನದು. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕದಿಂದ ಲಿಖಿತಕ್ಕೆ, ಲಿಖಿತದಿಂದ ನಾವು ಮೌಖಿಕತೆಯೆಡೆಗೆ ಸಾಗಬಹುದಾದ ಈ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಪಠ್ಯಗಳು ಸಂಪಾದಕರನ್ನು ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ನಿಜ.

ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟಗೊಳ್ಳುವಾಗಿನ ಒಳಿತು-ಕೆಡುಕುಗಳ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಜನಪದದ ಹೊಸ ಗ್ರಹಿಕೆ ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಶಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರದೊಳಗೂ ಕವಿ, ಕತೆಗಾರ, ಕಾದಂಬರಿಕಾರ, ನಾಟಕಕಾರ, ಗಾದೆಕಾರ, ಒಗಟುಕಾರ, ಐತಿಹ್ಯಗಾರ, ಪುರಾಣಗಾರ ಮುಂತಾಗಿ ಇರುವವರು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೇನೇ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮಹಾಕವಿಗಳಿಂದ ರಚನೆಗೊಂಡಿವೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ನೋಡುವಾಗ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಮುಖ್ಯ ತೊಡಕಾಗಿ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು (ಮೂಲ ಶಿಷ್ಟವಲ್ಲದ) ನೇರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕವಿಯ ನಡುವಿನ ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಪರಂಪರೆ ನಾಗರಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬುತ್ತಾ ಈಗದು ನವಮೌಖಿಕತೆಯಡೆಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಲು ಸಜ್ಜಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಯ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೆನ್ನಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಈ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಹಾಡುವ 'ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಪರಂಪರೆ' (ಫೇಲಿಕ್ಸ್, ಜೀಶಂಪ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ) ಇರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೇ 'ಚಾರಣ'ರು ಎನ್ನುವ ಒಂದು ವರ್ಗವೂ ಇದೆ. ಈ ಚಾರಣರಿಗೆ ಪಠ್ಯವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಡುವ, ರಕ್ಷಿಸುವ, ಅಕ್ಷರದ ಜ್ಞಾನ ತಿಳಿದಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಹೋಮರ್‌ನಂತಹ ಮಹಾಕವಿ ಮೂಲದ ಒಬ್ಬ ಚಾರಣನಾಗಿದ್ದನಂತೆ. ಆದರೆ ಆತ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಲಿನವನೇ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಥಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಒಂದು ವರ್ಗ ಚಾರಣರಾಗಿರುವ (ಅಕ್ಷರಗೊತ್ತಿರುವ, ರಾಜಾಶ್ರಯದಲ್ಲಿರುವ) ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಗಿಲ್ಗಮೆಶ್‌ನಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸುಮಾರು ೩೦ ಸಾವಿರ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜೇಡಿಮಣ್ಣಿನ ಫಲಕಗಳಲ್ಲಿ

ಹಾಗೂ ಹಲವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಿಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು? ಇವನ್ನು ಬರೆದವರು ಯಾರು? ಈ ಮೆಸಪಟೋಮಿಯಾದ ಉರುಕ್ ರಾಜ್ಯದ ಗಿಲ್ಗಮೆಶ್ ಕಾವ್ಯಕರ್ತೃ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಆತನನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಸಾಹಸವನ್ನು ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಗಿಲ್ಗಮೆಶ್‌ಅನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವಾಗ ಈ ವಕ್ತೃ ಹಾಗೂ ಚಾರಣರನ್ನು 'ಜನಪದ'ವೆನ್ನುವ ಮೂಲ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಇದನ್ನು ಅಜ್ಞಾತ ಕವಿಗಳ ಅಮರ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಲೇ ಈ ಚಾರಣಕಾವ್ಯ (ಹೌದಾಗಿದ್ದರೆ) ಅದು ಹೇಗೆ ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಯ ಮೂಲ ಸಾಧ್ಯತೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಇದನ್ನು ಕೂಡ ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಚಾರಣರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಅದೇ ರೀತಿ ಫ್ರೆಂಚ್‌ನ ಸಾಂಗ್ ಆಫ್ ರೋಲಂಡ್ ಎನ್ನುವ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿರಬಹುದಾದ ಇಲ್ಲವೆ ಲಿಪೀಕರಿಸಿರಬಹುದಾದ ಟುರಾಲ್ಡ್ ಎನ್ನುವವನನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕರ್ತೃವೆಂತಲೂ, ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಚಾರಣನೆಂತಲೂ ಕರೆಯಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಟುರಾಲ್ಡ್‌ನನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕರ್ತೃವೆಂದೇ ಸಂಭೋದಿಸಲಾಗಿದೆ.*" ಒಂದನೆಯ ವಿಲಿಯಂ ಎನ್ನುವ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಪ್ರಭುವಿನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿದ್ದ 'ಟೈಲ್ಲೆಫರ್' ಎನ್ನುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಗಾಯಕ ನಾರ್ಮನ್ ಸೈನ್ಯದ ಜೊತೆಗಿದ್ದು ಈ ವೀರ ಕಥಾನಕವನ್ನು ಹಾಡಿ ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ತುಂಬುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ. ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ದೊರಕಿರುವ ಇದರ ಕಾಲ ೧೧೩೦-೪೦ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಮೊದಲೇ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಮೌಖಿಕಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಋಣ ಸಲ್ಲಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. (ಮೌಖಿಕಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಜನಪದ ಗಾಯಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು). ಈ ಮಾತಿಗೆ ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಈ ಋಣವನ್ನು 'ಕಲೇವಾಲ' ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಎಲ್ಯಾಸ್ ಲೆನ್‌ರೋಟ್ ತೀರಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. "ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದ ಗಾಯಕರಿಗಿಂತ ನಾನು ಹೆಚ್ಚಿನವನಲ್ಲ. ಹಾಡುಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳ ಸಂಘಟನೆಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರೂಢೀಕರಿಸುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ತಮ್ಮ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿಯೇ ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಲೆನ್‌ರೋಟ್ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸನೇ ಹೊರತು ಕವಿಯಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಗೀತ ರಚನೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ತಾನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ತನಗೆ ಇಷ್ಟ ಬಂದಂತೆ ತಿದ್ದಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಅವನು ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ತನ್ನ ಸಂಶೋಧನೆ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತನಗೆ ದೊರೆತ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಕಲೇವಾಲಾ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ"

*[೧೦] ಈ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಇದುವರೆಗೆ ಶಿಷ್ಟದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನೀಗ ಲೇಖಕರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಆರೋಪಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಲೆನ್‌ರೋಟ್ ನಿಜವಾದ ಕವಿ ಗೀತ ರಚನೆಕಾರನಾಗಿದ್ದರೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ತನಗೆ ಇಷ್ಟ ಬಂದಂತೆ ತಿದ್ದಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕವಿಗಳು ಶಿಷ್ಟದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವ, ತಿರುಚುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿರಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸುವುದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತಿದ್ದುವುದು ಮೂಲತಃ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಅಪಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಂದರೆ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡವರೇ ಹೊರತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ವಾಂಸನೂ ಜನಪದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ತಿದ್ದುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡದೇ ಅದನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಕವಿ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ರಚನೆಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾರ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಹಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಲೆನ್‌ರೋಟ್ ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ವಂತ ಕವಿಯಾಗಿ ಇದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ತಿದ್ದಲು ಅವನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು? ಈ ತಿದ್ದುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಇಲ್ಲವೆ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಅವನು ಹೇಗೆ ಪಡೆದ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗೌಣ. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಮುಡಿಪಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಡಾ.ಪಿ.ಕೆ.ಆರ್ ಅವರು ಯಾಕೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದರೋ.

ಮೌಖಿಕದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಈ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಒಳಗಿನ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಸಂಪಾದಕರೆನ್ನುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕಾಲಾನಂತರ ಪಠ್ಯದ ಕರ್ತೃಗಳೆನ್ನಿಸುವ ಅಪಾಯಗಳಿವೆ. ಅವರ ಬಾಲ್ಯ, ಜೀವನ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಹಂತಗಳೇ ನಾಳಿನ ಓದುಗರಿಗೆ 'ಆಕರ'ವಾಗುವ, ಮೌಖಿಕ ವಕ್ತೃಗಳು ಹಾಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರ ನೆನಪಿನಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುವ ಅಪಾಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಲ್ಲಿಸುವ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಕ್ಷರ ಬಲ್ಲಂಥವರು ಬಯಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ಆಶಯವೇನೆಂದರೆ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಹೆಬ್ಬಣಿ ಮಾದಯ್ಯ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಮಹದೇವಯ್ಯ, ಸಿರಿ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ರಾಮಕ್ಕ ಮುಗ್ಗೇರ್ತಿ, ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಕುಮಾರರಾಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದಾಕ್ಷಣ ವಗ್ಗರು ಹನುಮಂತಪ್ಪ, ದಾಸಪ್ಪ, ಬುರ್ರಾಕಥಾ ಈರಮ್ಮ ನೆನಪಾಗಬೇಕು. (ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದಿಂದ

ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಂತಹವು) ಇವರೇ ನಾಳಿನ ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮೂಲ ದಾಖಲಾರ್ಹ ಆಕರವಾಗಬೇಕು. ಇನ್ನು ಈ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪಾದಿತ ಪಠ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದಕರು ಎರಡನೆಯವರಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪಠ್ಯದ ವಕ್ತೃ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ತೊಡಕು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಕಂಸಾಳೆ, ನೀಲಗಾರರು ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಗುರು ವರ್ಗವೇ ಇದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗುರು ನೆಲೆಯಿಂದ ರಚಿತಗೊಂಡ ಪಠ್ಯಗಳಿವು. ಅದರಂತೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವ, ಆರಾಧಿಸುವ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಗಣೆಯವರು. ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯದ ಗೊರವರು, ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾವ್ಯದ ಬುರ್ರಾಕಥಾ ಪಂಥದವರು ಹೀಗೆ ಪರಂಪರಾಗತ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬದ್ಧ ವರ್ಗವೇ ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿರುವ ಯಾವುದೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಕ್ತೃಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟರೂಪದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ದುಸ್ಸಾಹಸವನ್ನು ಯಾವ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಮಾಡಲಾರರು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ, ವಚನ, ಸಾಂಗತ್ಯ, ಶಾಸನ, ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಯಕರು (ಉದಾ: ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮೈಲಾರ, ಕುಮಾರರಾಮ ಇತ್ಯಾದಿ) ಉಲ್ಲೇಖಿತಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದೂ ಒಂದು ಕಡೆಗಣಿಸಲಾರದ ಆಕರ. ಅದರಂತೆ ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಇದು ನಿಜವಾದ ಇತಿಹಾಸ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ ಬೀಸಾಡುವ ಚರಿತ್ರೆಗಾರನೂ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಳ ಇತಿಹಾಸದ ಕನ್ನೆ ನೆಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಸಾಂಗತ್ಯಕ್ಕೂ ಈ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ದಾಖಲೀಕರಣಗೊಂಡ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಅಧಿಕೃತವೆಂದು, ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಬೇತಾಳನಂತೆ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿದ ಕನ್ನಡ ಜನಪದದ ಕೆಲ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಪಠ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾವಾಗಿಯೇ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದಿದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಇದು ಮುಖ್ಯವೆನ್ನಿಸಲಾರದು. ಇತಿಹಾಸ ಹೇಳುವ ಕಾಲದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಗಿಂತ ಜನಪದರು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕಾಲಾತೀತವಾದ ನಂಬುಗೆಯೇ ಮಾನವೀಯತೆಯುಳ್ಳದ್ದು, ಅಂತಃಕರಣವುಳ್ಳದ್ದು. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಧಾನ ಗುಣವೇ ಅದು.

ಈ ಬಗೆಯ ಕಾಲಾತೀತವಾದ ನಂಬುಗೆಗಳನ್ನು, ಸಮುದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪರಂಪರಾಗತ ಜನವರ್ಗ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಜನಪದತನವನ್ನು ಕನಿಷ್ಟವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ (ಮೌಖಿಕದ ನಿರಾಕರಣೆ) ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಅಕ್ಷರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಪಾದಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಈ ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟವರ್ಗವಾದ ನಾವು ನಮ್ಮ ವರ್ಗಗುಣಗಳನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡು

ಇನ್ನಾದರೂ ಜನಪದರನ್ನು ಜನಪದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥೈಸುವಂತಾಗಬೇಕಿದೆ. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪೂರಕ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ (ಇದೇ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ) ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಈಗ ಅದಿನ್ನೂ ಹಾಗಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮೇಲಿನ ತೊಡಕು ನಾಳೆಗೆ ಅಪಾಯ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

೩. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆ

'ಎಪಿಕ್' 'ಎಪಿಕ್ ಥಿಯೇಟರ್' ಎನ್ನುವ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಚರ್ಚೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆಯಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ.

'ಎಪಿಕ್' ಎಂಬುವುದರ ಸಮಾನಾರ್ಥಪದ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ'. ಇದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕೃತಿಯ ಮಹತ್ತು, ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಪಿಕ್ ಕುರಿತು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಆಳವಾದ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೂಲ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಚರ್ಚೆಗಳೆಂಬಂತೆ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ, ಪದ್ಯಗದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತ ಚಂಪೂ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವುದು. ಸರ್ಗಬಂಧ, ಪ್ರಬಂಧ, ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಹೀಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಚಲಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಸಹಜವಾಗಿ ಇವೂ ಕೂಡ ಮಹಾಪುರುಷರ, ವೀರನ ಜೀವನಗಾಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪಾತ್ರಗಳು ತುಂಬಾ ನೈತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಆದರ್ಶಯುತ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಂಥವು. ಆದರೆ ಈ ಹಂಬಲಗಳು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಘರ್ಷಣೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದುಂಟು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ, ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಸೀತೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ರಾಮ ರಾವಣರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಯುದ್ಧ (ಅಂತರ್ ಕಲಹ) ಮಹಾಭಾರತದ ಆಸ್ತಿ ಹಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪರಸ್ಪರ ಜೂಜಿನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು, ಅದರ ಸೋಲು ಗೆಲುವಿನ ಅಟ್ಟಹಾಸಗಳು ಇವೆಲ್ಲ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಹಂಬಲಗಳು?

ಮಹಾಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಮೇಲ್‌ಸರಣಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವೆನ್ನುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಇವು ಸಹಜವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಹೆಚ್ಚು ಸಾಹಸ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ್ಯತೆ, ಅಶ್ಲೀಲತೆ ಎಂಬುದು ಕಡಿಮೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕೀಯ ಗುಣ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. 'Epic Theatre' ಗೆ ವಸ್ತುವಾಗುವ ಎಲ್ಲಾ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿಯೇ

ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದುಂಟು. ಅಲಂಕಾರ, ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ, ಅಷ್ಟಾದಶವರ್ಣನೆ, ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಐಹಿಕ ಉಪದೇಶ, ಲೋಕಸ್ವಭಾವ, ದಾರ್ಶನಿಕ ಸ್ಥಿತಿ, ರಸಗಳ ಪ್ರಧಾನ್ಯತೆ, ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಾಯ, ಸಂಧಿ, ಸಾಲುಗಳು ಕೂಡಿ ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಆಲದಂತೆ ಮೈಯೆಲ್ಲಾ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹರಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ವಿಶಾಲತೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಸ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವಂತಹದ್ದು. ಅದರಲ್ಲೂ, ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಜನರ ಜೀವನ ಇತಿಹಾಸವೆಂಬಂತೆ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಿವೆ. ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆಸು-ಪಾಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅವು ಆಧುನಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ, ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಅವು ಶಿಷ್ಟ, ಜನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಚರ್ಚೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘಗೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಮೇಲೆ, ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೇಲೆ, ಈ ನಡುವೆ ಮೌಖಿಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಮುದಾಯದ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಒಳಗೆ (ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗಳು) ಅವು ಪಡೆಯುವ ಧ್ವನಿಗಳು, ಪಲ್ಲಟಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳು, ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಗಳು, ವೀರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಒಂದೇ ಎಳೆಯ ತಂತಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರ ಬೆಳಕಿನ ಬಣ್ಣಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಪಠ್ಯಗಳ ರಚನೆ ಪಡೆದಿದೆ. ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಗಳು ಬಾಳುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಒಡಮೂಡಿವೆ. ಈ ಭಿನ್ನತೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವೆಂಬಂತೆಯೂ ರಚಿತಗೊಂಡಿವೆ. ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಪಠ್ಯದ ವಸ್ತುನೆಲೆಗೂ, ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹಾಡುವ ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಟದ ಪುರಾಣೀಕೃತ ಪಠ್ಯದ ನೆಲೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಬಂದಿರುವ ಈವರೆಗಿನ ವಸ್ತು ಕೇಂದ್ರಿತ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು, ಕುರುಬರು ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಬಂದಿರುವ ಈವರೆಗಿನ ವಸ್ತು ಕೇಂದ್ರಿತ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕರಗಳು ಕಾಣಿಸಲಾರವು. ಕುಮಾರ

ರಾಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಜನಪ್ರಿಯ ತ್ರಿಪದಿ ರೂಪದ ಹಾಡು, ಲಾವಣಿಗಳು ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದಾದರೂ ಒಟ್ಟಂದದ ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬುಡ್ಗ ಜಂಗಾಲರಂತಹ ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಯದಲ್ಲಿಯೇ. ಈ ಕಾವ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕಾಂಧ್ರ ಗಡಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಕುಮಾರರಾಮನ ಆಡಳಿತದ ನೆಲೆಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ಪಠ್ಯಗಳು ನೆರಳಿನಂತೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಜನ ಪಠ್ಯಗಳು. ಆದರೆ ಇವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು, ನಿರ್ಣಯಗಳು, ಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು, ಸೃಷ್ಟಿನಿಯಮ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಈ ಬಗೆಯ ರಚನೆಯೊಳಗೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಅಂತಿಮ ವಿಜಯ ಮರುಹುಟ್ಟು, ವೀರಮರಣ ಇಲ್ಲವೆ ಒಳ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಒಪ್ಪಂದಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಂತಹದ್ದು. ಅದು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಜನಪದವೂ ಹೌದು, ಶಿಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನವಮೌಖಿಕ ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಇದು ಪಠ್ಯದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಚನಾ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿರುವುದು ತಿಳಿದೇ ಇದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂತೆಯೇ ಒಂದು ರಾಜ್ಯದ, ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ, ಆ ದೇಶದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಜನರ ಜೀವನಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅದು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ, ಜಗತ್ತಿನ 'ಲೋಕಕಥನ' ವೆಂಬಂತೆ ಅದು ಬೆಳಗುವುದರ ಹಿಂದೆ ಜನತೆಯ, ವಕ್ತೃಗಳ ಮಹತ್ವದ ಕನಸುಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಇಲಿಯಡ್, ಒಡಿಸ್ಸಿ, ಸಾಂಗ್ ಆಫ್ ರೋಲಂಡ್, ಕಾಲೇವಾಲ, ಗಿಲ್ಗಮೆಶ್ ಮುಂತಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಗುಣ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇದು.

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎರಡು;

೧. ಸಮುದಾಯ ನಿರ್ಮಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು

೨. ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರ್ಮಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು

೧. **ಸಮುದಾಯ ನಿರ್ಮಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು:** ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲೆಡೆ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಇವು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಸುಮೇರಿಯನ್, ಈಜಿಪ್ಟ್, ಗ್ರೀಕ್, ಪರ್ಷಿಯಾ, ಇಂಡೋನೇಷಿಯಾ, ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್, ಭಾರತ

ಹೀಗೆ ನಾನಾ ದೇಶದ ಪರಂಪರಾಗತ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಹರಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಮಾನವ ಕುಲಗಳ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಇವಕ್ಕೆ 'ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' (Traditional Epic) ಅಥವಾ 'ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' (Primary Epic) ಎಂದು ಸಾರ್ವತ್ರೀಕರಣಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕಾಲೇವಾಲಾ, ಗಿಲ್ಗಮೆಶ್, ಲುಝೀಯದಷ್, ಬೋವುಲ್ಫ್, ಸಾಂಗ್ ಆಫ್ ರೋಲಂಡ್ ಮುಂತಾದವು. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜನಪದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಕುಮಾರರಾಮ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ತುಳುವಿನ ಕೋಟೆ ಚೆನ್ನಯ, ಸಿರಿ ಇವು ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸೃಜಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಗಳು.

೨. ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರ್ಮಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು: ಇವು ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಕಾಲಬದ್ಧ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಲಿಖಿತ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಂಥವು. ಇಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಪಠ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಹಾಕವಿ ಇದ್ದು, ಅದರ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ತಾನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ; ಹೋಮರನ ಇಲಿಯಡ್, ಒಡಿಸ್ಸಿ, ವರ್ಜಿಲ್‌ನ ಈನಿಯಡ್, ಡಾಂಟೆಯ ಡಿವೈನ್ ಕಾಮಿಡಿ, ಮಿಲ್ಟನ್ನನ ಪ್ಯಾರಡೈಸ್ ಲಾಸ್ಟ್, ಕಾಳಿದಾಸನ ಮೇಘಧೂತ, ಕುಮಾರ ಸಂಭವ, ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ರಾಮಾಯಣ, ವ್ಯಾಸರ ಮಹಾಭಾರತ ಮುಂತಾದ ರಚನೆಗಳೆಲ್ಲ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರಚನೆಗಳು. ಇದನ್ನೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಎನ್ನುವುದು. ಇದನ್ನು ಬರೆದವರು ಮಹಾಕವಿಗಳೆಂದೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವು ಏಕ ಕವಿ ಕೃತ ಪಠ್ಯಗಳು. ಇವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬಂದ ಅನಂತರದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ, ಜನಶೀಲವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪ್ರೇರಣೆ ಪ್ರಭಾವಗಳಾಗಿ ಮೇಲೆ ಹೆಸರಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿವೆ. ಪಂಪ, ರನ್ನರ ರಚನೆಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕುವೆಂಪುವರೆಗೆ ಈ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧದ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಧಾರೆ ಇದೆ. ಎಷ್ಟೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಡಾಂಟೆ, ಮಿಲ್ಟನ್ ಮೂಲ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಪ್ರೇರಕರಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಪರಂಪರೆಗಳ ಸಹಜವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಹಿಂದಿನ ಪರಂಪರಾಗತ ಜಾಡುಗಳಿಗೆ ಇಂದಿನ ಸಮಕಾಲೀನ ದಾರಿಗಳು ಬೆರೆತು ಒಂದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಹೆದ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಇವು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ.

ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾವ್ಯದ ರಚನೆಗೆ ವರ್ಜಿಲ್ (ಈನಿಯಡ್ ಕರ್ತೃ) ಹೋಮರನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು. ಇದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ವರ್ಜಿಲ್‌ನ

ಕೃತಿ ಮಿಲ್ಟನ್ನನ ಪ್ಯಾರಡೈಸ್ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಭಾವ ಮೂಡಿಸಿದ್ದು. ಮಿಲ್ಟನ್ನನ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಅನುಕರಣೆ ಕೀಟ್ಸನ ಹೈಫೇರಿಯನ್ ಮೇಲೆ ಆದದ್ದು. ಹಾಗೇ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ವ್ಯಾಸರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದು. ವ್ಯಾಸ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯರ ಕೃತಿಗಳು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಿಂದ ಹಿಡಿದು, ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡದ ಕವಿ ಕುವೆಂಪುವಿನ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಭಾವ ಮೂಡಿಸಿದ್ದು ಇದೆಲ್ಲಾ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾದ ಅನುಕರಣೆಗಳು ಎನ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಮೇಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಪರಂಪರಾಗತ ಹೆದ್ದಾರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದು ಕ್ರಮಿಸುವ ರೂಢಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಹೆದ್ದಾರಿ ಅದೇ ಆದರೂ, ಅದರ ಫಲಿತ ದೃಷ್ಟಿ-ಧೋರಣೆಗಳು, ಗುರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಒಂದು ಯುಗಧರ್ಮವೆಂಬಂತೆ ಒಪ್ಪಿತಗೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು:

ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅದರ ಸಮಷ್ಟೀ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ನಮ್ಮ ಆದಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಂತೂ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಇಡೀ ಜನಾಂಗವನ್ನು, ಒಂದು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಗುಣವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ-ಇತಿಹಾಸಗಳು ಬೆರೆತು ಸಮಕಾಲೀನ ಯುಗಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಇವು ರಚನೆಗೊಂಡಿರುವುದು ಹೆಚ್ಚು. ಒಂದು ದೇಶದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗುಣವನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಬೇಕೆಂದಾಗ ಅದು ಬರೀ ಆ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆ ಒಂದು ಯುಗಮಾನದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಡಿವೈನ್ ಕಾಮಿಡಿ' ಇಟಲಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಯೂರೋಪಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನೇ ಅಂತರ್‌ಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಅಮರ್‌ಕ್ರೋಂಬಿ 'The Epic' ನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಮಹಾಕವಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಪರಿಸರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದರೊಡನೆ ಬೆರೆಯುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಸಾಹಸದಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ, ಅದರ ಸಂವಹನಕಾರರಲ್ಲೂ ನಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಹೋಮರ್‌ನ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯೆಯ ಐಕ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅನಂತರ ಹೊರೇಸ್, ಮಿಂಟರ್ನೊ ಮಾತನಾಡಿದರು. ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಐಕ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಇವರು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಿದರು. ರುದ್ರ ನಾಟಕದಿಂದ ಒದಗುವ ಭಾವಗಳ ಶೋಧ ಇಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸಿದರು. ಮಹಾಕಾವ್ಯವೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವೀರರ ಇಲ್ಲವೆ

ಒಬ್ಬನೇ ವೀರನ ಸಾಹಸ ಪರಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿರದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಾಗೂ ಉದಾತ್ತಶೀಲ ಅಂಶವಿರಬೇಕೆಂದು ನಿರಾಲ್ಡಿಸಿಂಟೊ, ಟಾರ್‌ಕಾಟೊಟಾಸ್ಕೊ, ಟ್ರಿಸಿನೋರಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು.

"ವಾಲ್ಟೇರನ ಪ್ರಕಾರ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸರಳ ಅಥವಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅದರ ಅವಧಿ ಒಂದು ತಿಂಗಳಿನಿಂದ ಒಂದು ವರ್ಷ ಅಥವಾ ದೀರ್ಘ ಕಾಲವಾಗಿರಬಹುದು. ಅದು ಒಂದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಹಲವು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬಹುದು. ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕ ಸಮರ ವೀರ ಅಥವಾ ಧರ್ಮವೀರನಾಗಿರಬಹುದು. ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಯುದ್ಧವು ಭೂಮಿ, ಸ್ವರ್ಗ, ಪಾತಾಳ ಅಥವಾ ಲೋಕಲೋಕಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೀರಕಥೆಯನ್ನು ಅದು ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರು ವಾಲ್ಟೇರ್ ಹೇಳುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತು ವೀರ ಕಥೆಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಿರುವುದು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ವೀರ ಕಥೆಯೇ ಇದ್ದರು ಅದು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಒಳಪ್ರಕಾರವಾದ 'ವೀರಕಾವ್ಯ' (Heroic poetry) ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸರ್ವಗ್ರಾಹಕ ಮಹಾಕೃತಿಯಾಗದು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ".* ೧೧

ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಮೊದಲ ದರ್ಜೆಯ ನಿರೂಪಣಾ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಬೆಕ್ ಬ್ರೆಂಡ್. ಬೆಕ್ ಅವರು ತಮಿಳುನಾಡಿನ 'ಮೂರು ಅವಳಿಗಳು' ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಐದು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುವುದು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಆ ಐದು ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದರೆ;

೧. ಅದನ್ನು ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ.

೨. ಉಳಿದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ದೀರ್ಘವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೩. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವೀರರು ಸ್ಥಳೀಯ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುವ ದೈವೀ ಸ್ವರೂಪಿಗಳು.

೪. ಅದು ಪೌರಾಣಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದು.

೫. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಸತ್ಯ ಘಟನೆ

ಅಥವಾ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಾಯಕರು ಹಾಗೂ ಶ್ರೋತೃಗಳು ಬಹುವಾಗಿ ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಪುರಾಣ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಇದರ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಕುರಿತು ವಸ್ತು, ಸ್ವರೂಪ ಕುರಿತು ಬಾಮಹ, ದಂಡಿಯಂತಹ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದದ್ದು ಪಶ್ಚಿಮ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ. ಅದರ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದರೆ ಮೊದ ಮೊದಲು ಅದು ವೀರಗೀತೆಗಳೆನ್ನುವ ಭಾವನೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆರಂಭಿಕ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು, ಲಕ್ಷಣಗಳೆಲ್ಲ ವೀರತ್ವ, ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ, ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣ, ಛಂದಸ್ಸು, ಓಘ, ಕಾವ್ಯಮಯತೆಯಿಂದಾಗಿ ವೀರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಪುಟ್ಟ ಭಿನ್ನವಾದ ಲಕ್ಷಣ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಶೈಲಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವಕೊಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆನಂತರ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂಬುದು ಅದು ವೀರರ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಯಾವುದೇ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಲ್ಲ. ಅದು ಆ ದೇಶದ ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವಂತಹದ್ದು. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಶೈಲಿ, ಲಯ, ನಾದಗಳು ಕೂಡ ಸರಳ ಗಾಂಭೀರ್ಯವನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒದಗಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ.

ವೀರ ಗೀತೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾಗಲಾರವು. ಆದರೆ ಒಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಮಹತ್ತನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ನಾಯಕಗುಣ, ವೀರಗುಣ, ಆತನ ಸೌಂದರ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ವೀರಗೀತೆ ಇಲ್ಲಿ ವೀರ ಪರಿಸರವನ್ನೇ ನಿರ್ಮಿಸಬಲ್ಲದು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಬಹುತೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವೀರ ಪರಿಸರ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತುಳುವಿನ ಬಹುತೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕನ್ನಡದ ಕುಮಾರರಾಮನಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಈ ವೀರ ಪರಿಸರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿವೆ ಇಲ್ಲವೆ ಕಾವ್ಯ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವೀರ ಪರಿಸರಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಜನಾಂಗ ಇಂಥವರನ್ನು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತಲೇ, ಆರಾಧಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಗ್ರೀಕ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಭಾರತೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ತುಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ವಸ್ತು, ಪಾತ್ರ, ರಸ, ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯ ಕಂಡು ಬರುವುದಾದರೂ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಿನ್ನತೆ ಇದೆ. ಇಲಿಯಡ್, ಒಡಿಸ್ಸಿಯಂತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲೂ ಅನೇಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು

ಸಂಭಾವ್ಯ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಳಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಹೊಸ ನಿರ್ಧಾರಗಳ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ತವಕಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ವರೂಪ

ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸದಾರಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯವಾದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ, ಧರ್ಮಕ್ಕೂ; ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲವನ್ನು ತರ್ಕದ ಕಾಲವೆಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಕಾಲದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕವೂ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯಲ್ಲದೆ, ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ವಸ್ತು, ತಂತ್ರ, ಪಾತ್ರಗಳು, ಇಲ್ಲಿ ಜೀವ ಪಡೆದಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪೌರಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡವರೆಂದರೆ ದೇವುಡು, ಕುವೆಂಪು, ಭೈರಪ್ಪ, ಕಾರ್ನಾಡ, ಕಂಬಾರ ಮೊದಲಾದವರು. ದೇವನೂರು ತಮ್ಮ 'ಕುಸುಮ ಬಾಲೆ' ಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ಜನಪದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ', ಗೋಕಾಕರ 'ಭಾರತ ಸಿಂಧೂ ರಶ್ಮಿ' ಪೌರಾಣಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿ, ಆಧುನಿಕ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಭಾರತೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಹೀಗೆ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಸಂಗಮದಂತೆ ಒಡಗೂಡಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೆಂಬುದು ಹೊಸ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ 'ಭಾವಗೀತೆ' ಯು ತನ್ನ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಅದು ಆಗಿನ್ನೂ ಹೊಸ ಶತಮಾನದ ಅರುಣೋದಯದ ಕಾಲ. ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹರಿದು ಬಂದ ರಭಸ, ಅಬ್ಬರ, ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳು (ರಮ್ಯ ಕವಿಗಳು) ಈಗ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕಾಲ ಮುಗಿಯಿತು. ಅದನ್ನು ಯಾರು ಮೂಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೊಸ ಗಾಳಿಯ ಹೊಸ ಅಲೆಯ ಯುಗ. ಭಾವಗೀತೆಯೇ ಇಂದಿನ ಯುಗದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಞಿ

[illegible]

ಎಂದುದುಂಟು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂಬಂತೆ ಈ ಯುಗದಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' (ಕುವೆಂಪು) 'ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ' (ಮಾಸ್ತಿ) 'ಸಿದ್ಧರಾಮ ಪುರಾಣಂ' (ಜಯದೇವಿ ತಾಯಿ ಲಿಗಾಡೆ) 'ಭಾರತ ಸಿಂಧೂ ರಶ್ಮಿ' (ವಿ.ಕೃ. ಗೋಕಾಕ್) 'ಭವ್ಯ ಮಾನವ' (ಭೂಸನೂರು ಮಠ) 'ಶ್ರೀ ಹರಿ ಚರಿತ' (ಪು.ತಿ.ನ) ಮುಂತಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಆಧುನಿಕ ಯುಗಕ್ಕೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪ್ರಸ್ತುತವೇ ಎನ್ನುವವರಿಗೆ ಇವು 'ಉತ್ತರ' ವೆಂಬಂತೆ ಈಗಲೂ ರಚನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇವೆ.

ಕನ್ನಡದಂತೆ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳೂ ತಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವನಾಥ ಸತ್ಯ ನಾರಾಯಣರ 'ರಾಮಾಯಣ ಕಾವ್ಯ' ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. (ರಾಮಾಯಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅನೇಕ ರಾಮಾಯಣಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಮಾತು) ಮೈಥಿಲೀಶರಣ ಗುಪ್ತರ 'ಸಾಕೇತ', 'ಲೋಕಾಯತನ್', 'ಕಾಮಾಯನಿ' ಮುಂತಾದ ಹಿಂದೀ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. ಪ್ರತಿಭಾವಂತಿಕೆಯೆಂಬುದು ಎಂತಹ ಆಧುನಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸೀಳಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಬಲ್ಲದೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಕ್ಷಿ. ಮಹತ್ತು ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಕಾಲದ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಕಾಲ ತನ್ನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಬದುಕಿನೊಳಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪುವಿನ ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ, ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ತರ್ಕಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಟವಾದಾಗ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹುಬ್ಬೇರಿಸಿದ್ದರು. ಭಾವಗೀತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ಕತೆಗಳ ಈ ಯುಗಕ್ಕೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಂಗತವೇ? ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ನಮಗೆ ಬೇಕೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದವರುಂಟು.

ಇಷ್ಟಾದರೂ ಕುವೆಂಪುವಿನಂತಹ ಕನ್ನಡದ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸಿನ ಕವಿ ತನ್ನ ಮುಂದೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನೇ (ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ) ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದರು.

> "ನೀಡದೊಳ್ ಬೆಳೆದು, ಕಾಡಿನಲಿ ಹಾರಾಡಿದ
> ಗರುಡಶಿಶು, ಗರಿ ಬಲಿತ ಮೇಲಲ್ಪದೇಶಂಗಳಂ
> ಚಲಿಸಿ ತಣಿವುದೆ? ವಿಯದ್ ವಿಸ್ತೀರ್ಣಮಂ ಬಯಸಿ
> ಕೈಕೊಳ್ಳುದಾಕಾಶ ಪರ್ಯಟನಮಂ ಕಿರು ಮೀನ್ಗೆ
> ಕೆರೆಕೊಳಂ ಪೊಳೆ ಸಾಲ್ಗುಮಾ ತಿಮಿಗೆ ವೇಳ್ಕುಂ
> ಜಲ ಕ್ರೀಡೆಗಾ ರುಂದ್ರ, ಸಾಗ ಸಲಿಲ ವಿಸ್ತಾರ ! " *೮

ಉದಾತ್ತ ವಸ್ತು, ಭೂಮದ ಬಯಕೆ, ಬೃಹಾತ್ತಾದ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಬೇಡುವುದು 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕಾರದ್ದು. ಈ ಆಧುನಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣಯುಗದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಸುಗ್ಗಿಗಿಂತ ಯುಗ ಧರ್ಮದ ಜನ ಬದುಕಿನ ಸಾರ ಮುಖ್ಯ. ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಗುಣಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ವಸ್ತು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ. ಪುರಾಣದ ರಾಮ, ದುರ್ಯೋಧನ, ಕರ್ಣರನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಅಪರಾಧಿ (ಅಪಹರಣಕಾರ) ಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕಾಲದ ರಾವಣ ಕುವೆಂಪುವಿನ ಕಾಲದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅದು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಬದುಕಿದ್ದ ಕಾಲದ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಕುವೆಂಪು ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿನ ಕುಲುಮೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು-ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅದ್ದಿ ತೆಗೆದು ಹೊಳಪಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾಕವಿ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನ ಮನೋವಿಮರ್ಶಾ ಭೂಮಿಕೆಯೇ ಇದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯದಂತೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು 'ಗದ್ಯ ರೂಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಗಳೇ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ' ಹಾಗೂ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಎನ್ನುವ ಬೃಹತ್ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಸಹೃದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಆಧುನಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆದುದ್ದುಂಟು. ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯ ಬೃಹತ್ ಹಾಗೂ ಮಹತ್ತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳ ಓಘವನ್ನು, ವಸ್ತುವಿನ ಬಂಧವನ್ನು, ಅದು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ವಾಸ್ತವ ದರ್ಶನವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಬಿಡುವುದು ಒಂದು ಅಭಿಮಾನದ, ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಇದು ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಎತ್ತರಿಸುವ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಈ ಪ್ರಕಾರವೂ ಕೂಡ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗಳನ್ನು ಅದರ ಇಡೀ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾವ್ಯಗಳಂತೆಯೇ ಕಂಡು ಬರುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶೇಷ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಂತೆ ಬದುಕಿನ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಒಳಗೊಂಡರೂ, ಒಂದು ಜನಾಂಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಾರದು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು, ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಅತಿಮಾನುಷತೆ, ಪ್ರತಿಮಾಸೃಷ್ಟಿ, ಅದ್ಭುತ ಕಲ್ಪನೆ, ಪವಾಡ, ಉಪಮೆ, ಮಹೋಪಮೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಭವ್ಯವಾಗಿ ತಾಳಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲ ಸಹಜ. ಆದರೆ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಹಜತೆ ಕೃತಕವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಸಣ್ಣ ಕತೆ, ಭಾವಗೀತೆ, ಕಥನ ಕವನ, ಇದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಂತೂ ಸೀಮಿತ ಮತ್ತು ಪರಿಮಿತ ಅವಧಿಯುಳ್ಳದ್ದು. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಂಗ ಪ್ರಕಾರ ವೆನ್ನಿಸಿರುವುದು ಅದು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಜನಾಂಗ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಬದುಕಿನ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಿಂದಾಗಿ. ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಅಧಿಕೃತ ಕವಿ ಶ್ರೀವಿಜಯ ತನ್ನ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ' ದ ಪ್ರಥಮ ಅಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿಯೇ 'ಮಹಾಧ್ವಕೃತಿ' (ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕೃತಿ ಇರಬಹುದು) ಯೊಂದರ ಪ್ರಯೋಜನಗಳ ಕುರಿತು ಜನಾಂಗದ ಮನಸ್ಸು ತಿದ್ದುವ, ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕುವೆಂಪುವಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಈ ಜನಾಂಗದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿದ್ದಿ, ಓಲೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿವೆ; ಅವೆಂದರೆ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ವ್ಯಾಧನಿಗೆ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು, ಜಾಬಾಲಿಗಳು ಪ್ರಾಣಿ ಹಿಂಸಾ ರಹಿತವಾದ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಒಡಲು ತುಂಬುವಂತಹ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಯಜ್ಞಕ್ಕಾಗಿ ದಶರಥನಿಗೆ ಸೂಚಿಸುವುದು. ಶ್ರೀರಾಮನು ತನ್ನ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಮುಕ್ತ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ವಾಲಿಯೆದುರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ಸೀತೆಯೊಡನೆ ರಾಮನೂ ಇಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಗೆದ್ದು ಬರುವುದು. ಇದು ಕಾವ್ಯ ಯುಗಧರ್ಮದ ಸಾಫಲ್ಯತೆಗಳು.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವೀರರೊಂದಿಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡು ತಾವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆದ ಪಾತ್ರಗಳಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಪುರಾಣದ ಮಂಥರೆ, ಕೈಕೆ, ವಿರಾಧ, ಶಬರಿಯಂತಹ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗುವ ವಸ್ತು ಪುರಾಣವಾಗಿರಲಿ, ಆಧುನಿಕವಾಗಿರಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಜನಪದವಾಗಿರಲಿ ಇವೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಉನ್ನತವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಇರುತ್ತದೆ ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಂಘರ್ಷವಿರುತ್ತದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪುರಾಣ ಶಿಷ್ಟವೆಂದೋ, ಆಧುನಿಕ ಶಿಷ್ಟವೆಂದೋ ನಿರಾಕರಿಸಿಬಿಡುವ ಜಾನಪದ ಶಿಷ್ಟ, ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಆತುರದ ಕ್ರಮವನ್ನು, ಬಿಟ್ಟು ಒಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಾಮ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಅದರ ಭೌಗೋಳಿಕತೆಯ ಸತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸ ಇಂದಿನ ಜನಪದದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಿದೆ. 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವಂತಹದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದರೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಓಘದಂತೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೂ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯ ತನಕ ಒಂದೇ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾಯಕ ಪ್ರತಿ ನಾಯಕ, ನಾಯಿಕೆಯರ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆ ಇದೆ. ಭಾರತೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನಾಯಕ-ಪ್ರತಿನಾಯಕ ಪರಂಪರೆ ಕಂಡು ಬಂದಂತೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವೀರರೇ (ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವವರು) ನಾಯಕರಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಬಗೆಯ ವೀರನಾಯಕರೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಕೇಂದ್ರಪಾತ್ರಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಪುಟ್ಟ ವೀರರು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅವರೆಲ್ಲ ಮಹಾನಾಯಕನ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದವರಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಕ-ಪ್ರತಿ ನಾಯಕ, ನಾಯಿಕೆ-ಪ್ರತಿ ನಾಯಿಕೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಕುಮಾರ ರಾಮ ಇವರೇ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಹೆಸರೇ ಅದು. ಉಳಿದ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ, ಕಾವ್ಯದ ವೀರರಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷಿಸಿಕೊಂಡೇ ಒಂದು ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತವೆ. 'ಸಿರಿ' ಗೆ ಸಿರಿಯೇ ಒಡತಿ. ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಮಾದಪ್ಪನೇ ಸಾಟಿ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹಾಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಟಂಕಿಸಿ ಉದಾತ್ತತೆಗೆ ವಿಷಮತೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಲು ಜನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಹನಕಾರರು (ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಕ್ತೃಗಳು) ಇಷ್ಟ ಪಟ್ಟಂತಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರಾಮಾಯಣದ ರಾಮ ಉದಾತ್ತ ನಾಯಕ. ಅಲ್ಲಿನ ರಾವಣ ಒಬ್ಬ ಅಪರಾಧಿ (ಅಪಹರಣಕಾರ) ಹತ್ತುತಲೆಯುಳ್ಳ ರಾಕ್ಷಸ ಇಷ್ಟಾದರೂ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನೋ, ಉದಾತ್ತತೆಯ ರಾಮನನ್ನೋ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. 'ಉದಾತ್ತತೆ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ 'ಹೀಗೆಯೇ' ಇರಬೇಕೆನ್ನುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕ ಪಾತ್ರಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

'ಇಲಿಯಡ್' ನ ಅಖಿಲಿಸ್ ಎನ್ನುವ ನಾಯಕನ ಉದಾತ್ತತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಖಿಲಿಸ್ ಎಂಬುವವನು ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಸಾಧಾರಣ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಒಮ್ಮೆ ತನಗೆ ಬಹುಮಾನವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದ ಟ್ರೋಜನ್ ಕನ್ಯೆಯನ್ನು ಅಗಮೆಮ್ನಾನ್ ಎನ್ನುವವನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವನಲ್ಲುಂಟಾದ ಮಹಾಕೋಪವೇ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲವಸ್ತು. ಈತನ ಸೇಡು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ, ತನ್ನ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದ ವೀರನಾದ ಹೆಕ್ಟರನ ಹೆಣವನ್ನು ತನ್ನ ರಥಕ್ಕೆ ಬಿಗಿದು ಅದನ್ನು ಧೂಳಿನಲ್ಲಿ ಎಳೆದಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತೀಕಾರದ ಸೇಡನ್ನು

ಇಲ್ಲಿ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಇವನನ್ನು ಮಹಾ ಉದಾತ್ತ ನಾಯಕ ಎನ್ನಬಹುದೇ? ಅದರಂತೆ ಮಿಲ್ಟನ್ನನ 'ಪ್ಯಾರಡೈಸ್ ಲಾಸ್ಟ್' ನ ಸೇಟನ್ ಅನ್ನು, ಡಾಂಟೆಯ ಕಾವ್ಯ ನಾಯಕನನ್ನು ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಜೀವ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಏಕಾಏಕಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಲ್ಲವೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಎರಡೂ ವಿಧಾನಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅಪಾಯಕಾರಿಯೆನ್ನಿಸಿಬಿಡಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಇವರನ್ನು ವೀರರೆಂದೂ, ವೀರ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯುವಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿವೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಾನ್ ಯುದ್ಧಗಳಂತಲ್ಲದೆ, ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸೇಡಿನ, ಹಗೆಯ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಗಂಡಾಂತರದ, ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿವು. ಹಾಗೆಂದೇ ಇವನ್ನು ವೀರ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆ ಇದೆ. ಇನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾಯಿಕೆ' ಪಾತ್ರಗಳು ಸೀತೆ, ದ್ರೌಪದಿ, ಮಹಾಶ್ವೇತೆ, ಪಾರ್ವತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗಲಾರವು. ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಪರಮ ಸುಂದರಿಯರಂತೆ, ಗಂಡ-ಒಡೆಯನಿಗೆ ಪೂರಕವೆಂಬಂತೆ, ಪ್ರೇಮದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಪ್ರತೀಕವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಹೋಮರನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ 'ಹೆಲೆನ್' ಟ್ರಾಯ್ ಮಹಾಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣಳಾದಂಥ ಹೆಣ್ಣು. ಮಿಲ್ಟನ್ನನ ಪ್ಯಾರಡೈಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಗಂಡನಿಗೆ ನೆರಳಾಗಿ ಬದುಕುವವಳು ಈವ್. ಡಾಂಟೆಯ 'ಬ್ರಿಯಟ್ರಿಸ್' ಪರಮ ಪ್ರೇಮದ ಸುಂದರಿ. ಹೀಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತುಳುವಿನ ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಸಿರಿಯೇ ಪ್ರಧಾನ ನಾಯಕಿ. ಒಂದು ತಾಯಾಳಿಕೆಯ ಮಾತೃಮೂಲ ಕುಟುಂಬದ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತೆ ಸಿರಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ, ಇಲ್ಲಿನ ಪುರುಷವರ್ಗ, ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ ತನ್ನ ಸೋಲನ್ನು ತಾನಾಗಿಯೇ ಶಿರಬಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಬಹುದು. ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಕೆಲವು ಹಕ್ಕನ್ನಾದರೂ ಅವರು ವೀರರೊಂದಿಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕನ್ನಡ ಹಾಗೂ ತುಳು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಚಾರ.

ಇನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆನ್ನಿಸಿದ ಫ್ರೆಂಚ್‌ನ 'ಸಾಂಗ್ ಆಫ್ ರೋಲಂಡ್', 'ಬೋವುಲ್ಫ್' ನಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ಹೋರಾಟದ ಕೊನೆಗೆ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ, ದೈವ ಕೃಪೆಯ ಇಲ್ಲವೆ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಪವಾಡದ ಯಾವುದೇ ತಂತ್ರಗಳಿಲ್ಲ. ನೇರವಾದ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಅಂತಿಮ ಸಾವು. ಸಾವು ಇಲ್ಲಿ ವಿಜಯದ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಃ ಶಕುನದ, ಕೆಡುಕಿನ ಮಾನಸಿಕ

ದೌರ್ಬಲ್ಯವಾಗಿರಲಾರದು. ಆದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ, ದಾರ್ಶನಿಕರ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಅವರಿಗೆ ದೈವದ ಯಾವುದೋ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿ ನೀಡಿ ಮತ್ತೆ ಹೋರಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಕೂಡ ಎಷ್ಟೇ ವೀರ ಮಾಂತ್ರಿಕನಾದರೂ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರ ಮಾಟದ ವಿಷಪ್ರಾಶನದಿಂದಾಗಿ ಸಾವನ್ನಪ್ಪಿ ಮತ್ತೆ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದವನೇ ಇವರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಬಗ್ಗು ಬಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಸಾವೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಸೇಡನ್ನು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಹಿಂದೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರೂಪುಗೊಂಡಾಗಿನ ಸಮಕಾಲೀನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಅಧಿಕಾರದ, ಸ್ವತ್ತುಗಳ ಕುಲ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇದ್ದಂತಿವೆ. ಇದನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸಲು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ವಕ್ತೃಗಳು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪ ತುಂಬಿ ಆರೋಪಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವರೇ? ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಾಗಿರದೆ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಈ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಹಾಗೂ ಊರಗೊಲ್ಲರ ನಡುವಿನ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ. ಅಧ್ಯಯನದೊಳಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಹುಡುಕಾಟಗಳು ನಡೆದೇ ಇವೆ.

ಪಶ್ಚಿಮದ 'ಇಲಿಯಡ್' 'ಒಡಿಸ್ಸಿ' ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸ್‌ನ ವೀರ ಯುಗದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿರುವಂತೆ ಈ ಸಮಕಾಲೀನ ಯುಗದ ವಾಸ್ತವ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಟ್ರೋಜನ್ ಯುದ್ಧ ಇಲಿಯಡ್‌ನ ಪ್ರಧಾನ ಭೂಮಿಕೆ. ಆಗಮೆಮ್ನಾನ್, ಅಖಿಲಿಸ್‌ರೆಂಬ ಗ್ರೀಕ್ ವೀರರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಕಲಹ ಪ್ರತೀಕಾರಗಳೇ ಇಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತು. ಗ್ರೀಕ್ ಹಾಗೂ ಟ್ರೋಜನ್ ವೀರರ ಪಾಳೆಯದಲ್ಲಾದ ಸಂಘರ್ಷ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳೇ ಇಲಿಯಡ್‌ನ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗ. ಇಲಿಯಡ್ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ಪ್ಲೇಗಿನ ಅನಾಹುತದಿಂದ. ಕಲಹಗಳು, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಕಟಗಳು, ದೇವತೆಗಳ ಪರಿಹಾರ-ಓಲೈಕೆಗಳು, ಸೋಲು-ಪ್ರತೀಕಾರ ಕೊನೆಗೆ ಹೆಕ್ಟರನ ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರದೊಂದಿಗೆ ಇಲಿಯಡ್ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿರುವ ಹಲವು ದೌರ್ಬಲ್ಯ, ದುರಂಹಕಾರಗಳೇ ಈ ವೀರರಲ್ಲೂ ಇವೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನು ಕಬಳಿಸುವ ಮನೋಭಾವವುಳ್ಳ ಆಗಮೆಮ್ನಾನ್ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಸೆರೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಯೋಧರನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ದುರ್ಬುದ್ಧಿಯವನು ಅಖಿಲಿಸ್ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಷ್ಟೇ. ಇಂತಹ ಅನೇಕ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳು ಸೇರಿ ಈ ವೀರರನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ದುರಂತ ನಾಯಕರನ್ನಾಗಿಸಿವೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಪರಿಸ್, ಹೀರಾ, ಜ್ಯೂಸ್‌ರಂತಹ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಈ ಸಣ್ಣತನ, ದೌರ್ಬಲ್ಯ, ದುರಂತಗಳು ಆವರಿಸಿವೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೂ ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯ ದುರಂತ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ

[illegible]

[illegible]

ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಮಹಾಕವಿ ಹೃದಯದ ಹೋಮರನಿಗೂ ಇದು ಕಾಡಿದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅಪಮಾನ, ಸೋಲು, ನೋವು, ನರಳಿಕೆ ಸಾವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಟ್ರೋಜನರ ಬಗೆಗೇನೇ ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃಕರಣ ಮೂಡಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಹೋಮರನಿಗೆ ಗ್ರೀಕರ ವಿಜಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ಟ್ರೋಜನರ ಸೋಲೇ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಬರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

ಹೋಮರನ ಕೃತಿಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಈನಿಯಡ್, ಡಿವೈನ್ ಕಾಮಿಡಿಗಳಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆಯೇ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಜಾನ್ ಡ್ರಿಂಕ್ ವಾಟರ್‌ನ ಮಾತು ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.* [೧೩] ಇದು ನಿಜವೂ ಕೂಡ. ರೋಮನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಕಸನ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಕವಿಗಳು ಹೋಮರನನ್ನು, ಅವನ ಕೃತಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಈ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯ ಬರೆದರು. ವರ್ಜಿಲನ 'ಈನಿಯಡ್' ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕ ಹೋಮರನ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕನೇ ಎನ್ನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಡಾಂಟೆಯೂ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಡಿವೈನ್ ಕಾಮಿಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಹೋಮರ್ ಹಾಗೂ ವರ್ಜಿಲನ ಕಾವ್ಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಕಥೆಯನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡ ವರ್ಜಿಲನ ಈನಿಯಡ್ ಪೂರ್ವದ ರೋಮನ್ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರೇತಗಳ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿದ್ದರೂ ಇವರೇ ಸಮಕಾಲೀನ ವೀರರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಭವಿಷ್ಯವಾಣಿ ಇದೆಯಷ್ಟೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯತಂತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಕವಿಗಳ, ಕಾವ್ಯಗಳ ಕಾಲಮಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ವಿಕಸನಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಈ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳೇ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಾದವು. ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮೇಲೂ ಈ ಪಶ್ಚಿಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಾದರೂ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ವಿಸ್ತಾರದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕ್ರಮ. ವೀರಶೌರ್ಯಗಳು, ವೀರತನಗಳು ಎಲ್ಲ ಯುಗದ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಅವು ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದೊಳಗೆಲ್ಲ ಜೀವ ರಭಸದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದ ತೀವ್ರತೆಗೆ, ರಭಸಕ್ಕೆ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಈ ವೀರತನವೇ ಕಾರಣವೇನೋ ಎನ್ನುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಇವನ್ನು ವೀರ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು.

ಗ್ರೀಕರು ಸಹಜವಾಗಿ ಸಾವನ್ನು ಮಾನವನಿಗೆ ಒದಗುವ ಅವನತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ಧೋರಣೆ ಗ್ರೀಕ್ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಧೋರಣೆಗಳೇ

ಬೇರೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ಮನಸ್ಸು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾವನ್ನು ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಆತನ ಆತ್ಮ ಅಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ವೀರ ಸ್ವರ್ಗ ಇಲ್ಲವೆ ನರಕ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭೂತ, ಪ್ರೇತ, ಪುನರ್ಜನ್ಮ, ಪವಾಡ, ತಂತ್ರ, ದೇವರು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಕೊರತೆ ಇಲ್ಲ. 'ಸತ್ತರೆ ವೀರ ಸ್ವರ್ಗ' ಎನ್ನುವ ನಮ್ಮ ಪೌರಾಣಿಕ ಯುದ್ಧದ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಕಾರ್ಗಿಲ್‌ನಂತಹ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಗಡಿಯುದ್ಧಗಳಿಗೆ ಪರಮವೀರ ಚಕ್ರವನ್ನು, ತಾಯ್ನಾಡಿನ ಧನ್ಯತೆಯನ್ನೂ ತಂದಿತ್ತಿವೆ. ಇದೇ ಈಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳಿಗೆ, ಸ್ವದೇಶಿಯ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳಿಗೆ ಹಿಡಿಗಾಯಿ ಸಿಕ್ಕಂತಾಗಿರುವುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಪುರಾಣ ಧರ್ಮ ಆಧುನಿಕಗಳ ರಿಜಿಡ್ ಆದ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವೀರರೂ ಅಷ್ಟೆ. ಇವರನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿದ ಜನಪದ ವಕ್ತೃಗಳು (ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಹನಕಾರರು) ಒಂದೇ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣದೊಳಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹರವಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ ರಕ್ತ ಮಾಂಸವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅತಿಮಾನುಷ (ಅಸಹಜ)ವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು, ಅತಿಮಾನುಷ ಪವಾಡ ಮೆರೆಯುವುದು ಕೊನೆಗೆ ಐಕ್ಯವಾಗುವುದು ಇಲ್ಲವೆ ಜುಂಜಪ್ಪನಂತೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದು ತನ್ನ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣರಾದ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಶ ಮಾಡುವುದು. ಈ ತಂತ್ರ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕ ಕವಿ ರಚನೆಯಲ್ಲೂ, ಸಮುದಾಯದ ಸಮಷ್ಟಿ ರಚನೆಯಲ್ಲೂ ಈ ಬಗೆಯ ಕೆಲವು ಸಾಮರಸ್ಯ ಗಳಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ. ಅವರೂ ಕೂಡ ಬಹುದೇವಾರಾಧಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಹೋಮರನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಸುಳಿವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹೋಮರನ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅವು ದೈವ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆರಂಭದ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು, ಅಂದರೆ ಆದಿಮ ದೈವಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಗಾಧವಾದದ್ದು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕುಲದೇವತೆ (ಮನೆದೇವತೆ) ಗಳೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಇವು ಮನೆತನಗಳ ಏಳು-ಬೀಳುಗಳ, ಸೌಹಾರ್ದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಜ್ಯೂಸ್ ದೇವತೆಗಳ ಒಡೆಯನಾಗಿದ್ದ ಈನಿಯಡ್ ಕಾವ್ಯದ ಜ್ಯೂಪಿಟರ್‌ನೂ ವಿಧಿಯ ಬಗೆಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಈ ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿಗೆ ಒಳಪಾತ್ರಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಒಡೆತನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರಚನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಬದುಕನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ

ಈ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಕಲ್ಲು ಹಾಸಿನಂತೆ, ಎಳೆಯಂತೆ ಹರಿದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪ್ರಾಚೀನತೆಗೆ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನೂ, ಸಮಕಾಲೀನತೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಡುವ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದರುವಂಥದ್ದು. ಒಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ವೆನ್ನಿಸುವುದು ಅದು ಎಷ್ಟೇ ಹಳೆಯ ಪುರಾಣದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅಷ್ಟೇ ಹೊಸದಾದ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿಗೆ ಸಮೀಪದ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದ ನಿಗೂಢಗಳನ್ನು, ಒಳವಿವರ ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ, ಮನುಷ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅವನ ಚೈತನ್ಯದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ರಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಬಹುತೇಕ ಈ ವೀರಗಾಥೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ 'ಕೇಂದ್ರದ ಕಥಾನಾಯಕ' ಅಥವಾ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ' ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಘಟನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸವಾಲು, ಗಂಡಾಂತರಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಛಾತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ, ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜನ್ಮವೆತ್ತಿ ಬಂದಂತೆ, ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಆದರ್ಶವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಿಂತಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು, ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ಅದೇ ಸಮುದಾಯದೊಳಗಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಕ್ತೃಗಳ (ಸಂವಹನಕಾರರ) ಜೀವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂಬುದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮಹತ್ತಾಗಿಸುವ ಕನಸಿನ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಧಾರಣ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಡುವ ಮನೋಬಲವೊಂದು ಲೌಕಿಕದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಈ ಬಗೆಯ ಆವರಣಗಳು ಲೌಕಿಕ ಅಲೌಕಿಕದ ಸಂಕರ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಕ್ತೃಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವೃತ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯವರಂತೆಯೂ, ಲೌಕಿಕದ ವೃತ್ತಿ ಗಾಯಕರಂತೆಯೂ, ಜನಪದ ಗುರು ಪರಂಪರೆಯವರಂತೆಯೂ, ಸಂಚಾರಿಗಾಯಕರಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಧರ್ಮ ಇವರಿಗೆ ಒಂದು ವೆಪನ್. ಒಕ್ಕಲನ್ನು ತನ್ನ ಪಂಥದ ವೀರನಿಗೆ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು, ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಇವರು ಹೆಣಗಾಡುವ ಪರಿಯೇ ಈ ಪವಾಡ ತಂತ್ರ ಮಾಟಗಳು. ತನ್ನ ಸ್ವತ್ತುಗಳನ್ನು ರಾಜ್ಯದ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರೋಢೀಕರಣಗಳನ್ನು ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಈ ಎಲ್ಲ ವೀರರ ಉದ್ದೇಶ. ಅದಕ್ಕೆ ಇವರು ಏನೆಲ್ಲಾ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಸಮುದಾಯ ಹೇಗೆ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪವಾಡ ತಂತ್ರಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಟದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳ

ಉದ್ದೇಶವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಿ.ಎಂ.ಬೌರಾ ಅವರ ಈ ಮಾತು ಸತ್ಯವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

"If it has a central principle it is that, the great man must pass through an ordeal, to prove his worth and this is almost necessarily some voilent action, which not only demands courage, endurance and enterprise, but since it involves the risk of life, makes him show, to what lengths he has prepared to go in persuit of honour" * ೧೪

'ಒಡಿಸ್ಸಿ' ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ತಾಳುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

"ಎಲ್ಲ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುವುದು ಅವು ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತಾಗಿ ಎತ್ತುವ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಸ್ಥಾನ, ಅವನಿಗಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮಿತಿಗಳು, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯಗಳು, ಮನುಷ್ಯನ ಸೋಲು-ಗೆಲವುಗಳ ಅರ್ಥ" * ೧೫ 'ಒಡಿಸ್ಸಿ' ಕಾವ್ಯವೊಂದರ ಮೌಲ್ಯದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಸಹಜವಾಗಿ ಅವರ ಕಣ್ಣು ಮುಂದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಜಾಗತಿಕ ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ ಇದೆ. ಇದು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ವಿಧಾನ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಈ ನಾಯಕರಾಗಲೀ, ಅವರ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಲೀ, ಕಾವ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಲೀ 'ದೇಶಿ' ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು, ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ರೂಪಿತವಾಗಿರುವಂತಹವು. ಮಹಾಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವ ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಎನ್ನುವ ಪುಟ್ಟ ಲೋಕನೆಲೆಯನ್ನು ಮುಖಾ ಮುಖಿ ಇರಿಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲವೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅನೇಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವ ನೆಲೆಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು. ವಿಶ್ವನೆಲೆಯನ್ನೇ (ಜಾಗತಿಕ ಕೇಂದ್ರ ನೆಲೆ) ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಕೆಲವು ಕಾಲುದಾರಿ-ಹೆದ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಜಾಗತಿಕ ಸ್ಥಾನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಸುವ ಜಾಯಮಾನವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಧೋರಣೆಯೂ ಇದಾಗಿರಬಹುದು.

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಂಪರೆ

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವಾಗ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಗಾತ್ರ, ವರ್ಣನೆ, ಕಥಾವಸ್ತು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಲ್ಪನೆ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಜನಪದ ಲೋಕದೊಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ದರ್ಶನವನ್ನು ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿ-ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು, ಸ್ಥಳೀಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಇವು ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ನೆಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವಕನಸುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಉಸಿರು ಪಡೆದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಕಥಾ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಹನಕಾರರಾದ ವಕ್ತೃಗಳು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೇ ಎತ್ತಿಕಟ್ಟಿಕೊಡುವರು. ಹಾಗಾಗಿ ಲಿಖಿತದ ಮಾದರಿಗಳ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಗಿಂತ ಮೌಖಿಕತದ ಸೃಜನಶೀಲ ಮಾದರಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡು ಸಮುದಾಯದ ಕೇಂದ್ರ ಆವರಣವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಹಾಗೂ ಕುಮಾರರಾಮರ ಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಮೈಪಡೆಯುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಆವರಣದಿಂದಲೇ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ 'ಪರಂಪರೆ' ಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಜಗತ್ತಿನ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೋಕಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬೆಸೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬೆಸುಗೆ ಆಯಾ ರಾಷ್ಟ್ರ, ದೇಶ, ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಸುಗೆಯೂ ಆಗಿರಬಲ್ಲದು. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಆತ್ಮಕಾವ್ಯಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೆಲೆಯ ಸ್ಪರ್ಶದ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಇಂತಹ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದುಂಟು. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಬಗೆಗಳಲ್ಲೂ ಇವುಗಳ ವಿಸ್ತಾರತೆ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಮೂಡಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಚ್ಚರ ಫಿನ್‌ಲ್ಯಾಂಡ್, ಗ್ರೀಕ್, ಭಾರತದಂಥ ದೇಶಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ, ಭವ್ಯತೆಯ, ದೇಶಾಭಿಮಾನದ ಗುಂಗಿನಲ್ಲಿ ಇರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇಂಡಿಯಾದ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಆದರೂ ಇವು ಫಿನ್‌ಲ್ಯಾಂಡ್, ಗ್ರೀಕ್ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಂತಲ್ಲ. ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕನ್ನು ಆವರಿಸಿಬಿಡುವ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆದರ್ಶದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಬಿಡುವಂತಹ ಒಂದು ಜನಪದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೋ, ಇಲ್ಲವೆ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೆಳಸಮುದಾಯದ ಜನರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ

ಗಳಾಗಿ ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ವ್ಯಾಸರ ಮೂಲಕ ಬರೆಸುವಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಲಿಖಿತ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಿಸಿತೋ, ಅಂತೂ ಈ ಎರಡು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ, ಹಿಂದುತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ, ಮನುಷ್ಯನ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿಯಂತಿವೆ. ಯುದ್ಧ, ಜೂಜು, ಅಪಹರಣ, ಲಂಪಟತನ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕಲಹಗಳ ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜ ಧೋರಣೆ, ಲಕ್ಷಣಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿವೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಜನ ಬಾಳುವೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕುಳಿತಂತೆ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅವನ್ನು ಮಾಂತ್ರಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರಹಾಕಿದಂತೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದೊಳಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಉತ್ಪಾದಕ ರೂಪದ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಘರ್ಷಣೆಗಳು. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಹಾಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳು ತುಂಬಾ ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯದಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮಾಟ, ಧರ್ಮದ ಸುತ್ತಲೇ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಮೂಲ ಜೀವಾಳವಾದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ತುಂಬಾ ಸಾಮಿಪ್ಯ, ಸೀಮಿತ ಆವರ್ತದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದಾದ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳಿವು. ವೀರರ ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಯೂ ಕೂಡ (ಒಕ್ಕಲು, ಕಬ್ಬಿಣ, ಪಡೆಯುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ) ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಂತಹದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾವ್ಯಗಳಂಥಲ್ಲದೆ, ಅಲ್ಲಿನ ಯುದ್ಧದ ಭಯಾನಕ ರಕ್ತಪಿಪಾಸುಗಳಂಥಲ್ಲದೆ ಮಾಟದ ಕುಟುಂಬ, ಸಮುದಾಯ ಕಲಹದ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ನಾಶಮಾಡುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಇವು ಆದಿಮವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತ, ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ನಡೆಸಿದ ನಾಡಿನ ದೊರೆಗಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮೆರೆಯಲು ಕಷ್ಟವಾಗಲಾರದು. ಒಂದು ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರದ ಬೆಂಬಲ, ಆಶ್ರಯಗಳೇ ಬಂಡವಾಳವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶಿಷ್ಟ ಕವಿಗಳು ರಾಜಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು (ಇದನ್ನು ಆಶ್ರಯರೂಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನಬಹುದು) ಬೆಳೆಸಿದ್ದಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಹುತೇಕ ರಚನಕಾರರೂ ಈ ಶಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವರು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ವ್ಯಾಸರಿಗೆ ಯಾವ ದೊರೆಯ ಆಶ್ರಯವಿತ್ತೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಾಯಕನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಪಂಪ, ರನ್ನಾದಿಯರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯ, ಪ್ರತಿನಾಯಕರ ಆಶ್ರಯಗಳೇ ಇದ್ದವು. ಆದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸೃಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಹಿಂದಣ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗಳ ಋಣಭಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಆಶ್ರಯವಂತೂ ಮೊದಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಉದಾತ್ತವಾಗಿವೆ.

ಏಕೆಂದರೆ ತಾನೇ ಒಬ್ಬ ನಾಯಕನನ್ನೂ, ವೀರನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಇಲ್ಲವೆ ತನ್ನ ಕುಲದ ಯಜಮಾನ ನೆನಪಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಆತನಿಗೆ ಜೀವನದ, ಪರಂಪರೆಯ ಉದಾತ್ತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನು, ವೀರ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು, ದೈವಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು, ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣ ನಂಬುಗೆಗಳನ್ನು ರಕ್ತ ಮಾಂಸದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಜೀವ ಬರಿಸುವ ಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸೃಜನಕಾರರು ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಶಿಷ್ಟ ಪುರಾಣಗಳ ಯಥಾವತ್ತಾದ ನಕಲಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತೆ ಇವರು ಕಾಣಿಸಲಾರರು. ತುಂಬಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ನಮ್ಮ ಹತ್ತಿರವಾಗಿ ಬದುಕಿ, ನಮ್ಮ ನಡುವೆಯೇ ಇದ್ದು ಹೋದ ನಾಯಕರಂತೆ ಇವರು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ನಾಯಕರು ಆಯಾ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಆತ್ಮಕಥಾನಕಗಳೇ. ಈ ಆತ್ಮಕಥಾನಕಗಳೇ ಆದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲೆಡೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶೇಷ. ಇವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕಲಾವಿದರ ಮನಸ್ಸು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮಾನಸಿಕ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತ, ಮಧ್ಯಏಷ್ಯಾ, ಚೈನಾ, ಆಫ್ರಿಕಾ, ಇಂಡೋನೇಷ್ಯಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ಪಠ್ಯಗಳಿವೆ. ಸುಮಾರು ೧೫ ಕಾವ್ಯದ ಪಠ್ಯಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗೆ ಸೂಚಿಸಿದ ೧೩ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಭಾರತದ ಭೂನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವೆಂದರೆ;

೧. ಲೋರಿಕ್ ಚಂದಾ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶ, ಉತ್ತರಪ್ರದೇಶ, ಬಿಹಾರಗಳಲ್ಲಿ.

೨. ಅಲ್ಹಾ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ಉತ್ತರಪ್ರದೇಶದ ಹಿಂದಿ ಭಾಷಾ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ.

೩. ಅಣ್ಣನ್ಮಾರ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಕೊಂಗು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ.

೪. ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಾಡು ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ತಮಿಳುನಾಡಿನ ತಿರುನೆಲ್ವೇಲಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ.

೫. ದೇವ ನಾರಾಯಣ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ರಾಜಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ.

೬. ದೋಲಮಾರು ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ರಾಜಸ್ಥಾನ, ಉ.ಪ್ರ.ಪಶ್ಚಿಮ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ.

೭. ಗೂಗಾ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ರಾಜಸ್ಥಾನ, ಪಂಜಾಬ, ಹರಿಯಾಣ,ಉತ್ತರಪ್ರದೇಶದ ಈಶಾನ್ಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ.

೮. ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ.

೯. ಪಾಬೂಜಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ರಾಜಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ.

೧೦. ಪಾಲ್ನಾಡು ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ತೆಲುಗು ಭಾಷಾ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ.

೧೧. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ.

೧೨. ತೆಯ್ಯಂ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ಕೇರಳದಲ್ಲಿ.

[illegible]

೧೩. ಪಾಡ್ದನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ.

ಇವನ್ನು ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ವರ್ಗ, ಉಪ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವರ್ಗ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವರ್ಗ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕಾತೀತ ವರ್ಗಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಯೋಧ, ತ್ಯಾಗ, ರಮ್ಯ, ಶೃಂಗಾರಕಾವ್ಯಗಳೆನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾವು ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಕಾಲೇವಾಲಾ, ಬೋವುಲ್ಫ್, ಗಿಲ್ಗಮೆಶ್, ಸಾಂಗ್ ಆಫ್ ರೋಲಂಡ್‌ನಂತಹ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಇವು ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವು ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಹೌದು. ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಮಾಧ್ಯಮಶೀಲ ಗುಣವನ್ನು ಇವು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಇಂಡಿಯಾದ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳೂ ಕೂಡ. ಇತ್ತೀಚಿನ ತುಳುವಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಿರಿ, ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡದ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಜಾಗತಿಕ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯು ನಡೆದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡದಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಭಾಷೆಗೆ ಅವು ಅನುವಾದಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಮಹತ್ವ ಹಾಗೂ ವಿಶೇಷ ಎನ್ನಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅವು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಗುಣ, ಇಲ್ಲಿನ ವೀರತನ, ನಂಬುಗೆ, ಆರಾಧನೆಗಳೇ ಇನ್ನೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ವೀರತನ, ನಂಬುಗೆ, ಆರಾಧನೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣ ಹೇಗೆ ಒದಗಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜಾಗತಿಕ ಕುತೂಹಲ.

ಈ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ "ಸಂಸ್ಕೃತಿ" ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆ

ಮಿತಿ ಮೀರಿದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಯು ಮಾನವನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಂಬಿದ್ದ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಗೊಳಿಸಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿದೆ. ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಇಳಿಮುಖ, ವೈಚಾರಿಕ ಗೊಂದಲ ಈ ಶತಮಾನದ ಮಾನವನನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ವಿಚಾರವಂತರು ಕಳೆದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪುನಃ ಸೃಷ್ಟಿಗಾಗಿ ತಡಕಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥವರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಜೀವನದ ವಿಕೃತಿಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುದುರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಗಳೆರಡೂ ಭಯೋತ್ಪಾದಕತೆಯಂತೆ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇದೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆಯೂ ಧರ್ಮ, ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಚಾರವು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಚಿಂತನಶೀಲರನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ.

ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಚಾರ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಈಡು ಮಾಡಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುದೀರ್ಘವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆ ಸಾಗಿಬಂದಿದೆ. ಈ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಪದ ಇಂಗ್ಲೀಶಿನ 'Culture' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವಂತಹದ್ದು. ಆದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ 'Culture' ಈ ಪದದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಾದ ವಿವಾದಗಳಿಗೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದೊಂದು ಬಗೆಹರಿಯಲಾರದ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. "What the word culture really means seems to have been accepted as one of the insoluble puzzels of the modern age" *೧ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ, ಭಾಷಣ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪದದ ಬಳಕೆ ಅತಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಗೊಂದಲಕ್ಕೀಡು ಮಾಡಿದೆ. ಎಷ್ಟೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪದವನ್ನು ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಳಕು ಹಾಕಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಗ್ರೀಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಸತ್ಯ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಒಳಿತುಗಳೆಂಬ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ರೋಮನ್ನರು Cultura ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ಎಂಬ ಎರಡೂ

ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣಾವಶೇಷ ಹಾಗೂ ಒರಟುತನವನ್ನು Cultus ಮತ್ತು In-Cultus ಎಂಬ ಪದಗಳು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಸಿಸಿರೋ ಎಂಬುವವನು 'Cultura' ಎಂಬುದನ್ನು ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು: ಭೂವ್ಯವಸಾಯ Cultivation of the soil. ಎರಡು: ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯವಸಾಯ Cultivation of the mind of spirit. ಆದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ Agriculture, Horticulture, Sericulture ಮುಂತಾಗಿ ಬಹಿರಂಗದ ವ್ಯವಸಾಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ಬಳಕೆಗೊಳುತ್ತಿದೆ. ನಾವು ಈಗ ಈ ಪದವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ಮನೋಮಯ ಜೀವನ ಇಲ್ಲವೆ ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ:

ಭಾರತೀಯ ಭಾಷಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಪದ ಬಂದದ್ದು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ದಿಂದ. ತುಂಬಾ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಕುಚಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಧರ್ಮ, ಭಾಷೆ, ಜನಾಂಗ, ರಾಷ್ಟ್ರ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಭಜಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಮತೀಯವೂ ಕರಾಳವೂ ಆಗಿರುವುದುಂಟು. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಉಳಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು 'ಕನಿಷ್ಠ' ಅಧೀನ ಎನ್ನುವ ವಿಕೃತಿ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಈ ಬಗೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಹೋಗಿ ನರಳಿರುವುದುಂಟು. ಅನೇಕ ಉದ್ವೇಗ, ಘರ್ಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪದ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಅಷ್ಟಾದರೂ ಈ ಪದದ ಅರ್ಥ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಸಿಗದ ಹಾಗೆ ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆ ಎಂಬುದು ಮತ, ತತ್ವ, ಧರ್ಮ, ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಉದಾರವಾದೀ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಈ ಪದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿವೇಚನೆ, ನೀತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಕೈಗಾರಿಕೆ, ವ್ಯಾಪಾರ, ಆಹಾರ ಉತ್ಪನ್ನ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ತತ್ವ, ಕಾನೂನು, ಕಲಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಮತಾಭಿಮಾನ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಆಧುನಿಕ ನೀತಿ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದುಂಟು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರತಿಮೆ, ಚಿಕ್ಕದಾದ ಘಟಕವೆಂದರೂ ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದದ್ದು. ಧರ್ಮಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ, ಭಾಷಿಕ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ಈ ಪದವನ್ನು ಬೆಸೆದು ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಚರಿತ್ರೆ, ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಪ್ರಾಗೈತಿಹಾಸಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂಶೋಧನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಂತಹ ಜ್ಞಾನದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

ದೊಡ್ಡದು. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ನವೋದಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದು ಬಹುಮುಖೀ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಮಾಜ, ಧರ್ಮ, ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ರಿಲೆವೆಂಟ್ ಆಯಿತು. ನವೋದಯದ ನಂತರ ಜ್ಞಾನದ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಂತೆಲ್ಲ Culture ಗೆ ಬಹು ಮುಖೀತನ ಒದಗಿಬಂತು. ಯಾಂತ್ರಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ (ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಧುನಿಕತೆ) ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ಷೇತ್ರ, ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ Culture ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಎಂಬಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜನಪದ ಬದುಕನ್ನು (Folk life) ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (Folk Culture) ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡುವ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು.

ಆಗಲೇ ಈ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಆದಿಮ ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವಂತೆ ಇದು ಪ್ರಚೋದಿಸಿತು. ಕೊನೆಕೊನೆಗೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಂಡಂತೆಲ್ಲ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನೊಳಗೆ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನೂ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಆಯಾಮಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಅದರ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ಗುಣದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ, ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪದವನ್ನು ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವೆನ್ನಿಸಿವೆ. ಈ ಕಿರುದಾರಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಬಂದು ಸೇರುವ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ:

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವು ಆಯಾ ಕಾಲ, ಪರಿಸರ, ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಒತ್ತಡಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಂಥವು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಬಗೆಯ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಕೆಲವರಂತೂ ಕನ್ನಡದ ಔದಾರ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಧರ್ಮ, ಶಿಲ್ಪಕಲೆ, ವಾಸ್ತು, ಸಂಗೀತ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಯುದ್ಧಾಡಳಿತ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆ ಹೀಗೆ ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಹು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಬರುವ ತವಕದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕರು ಇದ್ದಾರೆಂದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಹಲವು ಒಪ್ಪಂದಗಳಿಗೆ ಇವರು ಆಗಲೇ ಬಂದಿರುವಂತಿದೆ.

೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ತಾರ್ಕಿಕ ಮನೋಭಾವ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಲ್ಲಾದ ವಿಘಟನೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಹೊಸ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದರ ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ರಚನೆಗಳಾದ ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್ತು, ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಇದಕ್ಕೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೂ ಪೂರಕ ಆಧಾರವಾದವು. ಈ ಕುರಿತು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣರವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎತ್ತುವ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ "ಭಾಷಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಕಥನ ನಿಶ್ಚಿತವಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗದ ನೆನಪು, ಅದರ ಸ್ವತ್ತು, ಜನಾಂಗದ ಹೊಣೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಭಾಷಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ ಏಕ ಘನಾಕೃತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿಯೊಡನೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದೇ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ತಿರುಳು.* [೭]

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿಂದೆ ರಾಷ್ಟ್ರಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಮೂಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲಗಳಿದ್ದವು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡನ್ನು ಒಂದು ಗೂಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆದರ್ಶಗಳಿದ್ದವು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸುವ ಹೊಸ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಉದಯವಾದದ್ದು. ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಧಾರೆಗಳಿಂದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಕನ್ನಡತನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದು ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಬಹುಶಃ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಾಡಿನ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು.

ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲಗತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗೆಗಿದ್ದ ಕಲ್ಪನೆ ಬೇರೆ, ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೇರೆ. ಅರಸರ ಏಳು-ಬೀಳುಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಅವು ಬರಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಅದೇ ಪ್ರಧಾನ ಉಳಿದದ್ದು ಅಧೀನವೆನ್ನಿಸಬಾರದು. ಒಂದು ದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಆ ದೇಶದ ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಾಗರಿಕತೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮಗ್ರ ಕಲ್ಪನೆ ಬರಲಾರದು. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ, ಬಹು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತಗಳ ವಿಂಗಡಣೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಆಯಾ ರಾಜ್ಯಗಳ ಭಾಷಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದವು. ಅದರ ಹಿರಿಮೆ ಗರಿಮೆಗಳನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಲಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿ ರಾಜ್ಯದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಮಾದರಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಇತಿಹಾಸ, ಶಾಸನ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಾಸ್ತು-ಶಿಲ್ಪ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತವು. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾನವಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭವಾಯ್ತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪು ತಳೆದದ್ದೂ ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾಗಿಯೇ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.,ದೇವುಡು, ಮಾಸ್ತಿ, ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ, ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರು, ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಲವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅದರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಮಾಡಿದವು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅರ್ಥೈಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಬಹುಪಾಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ, ದೇವುಡು, ಮಾಸ್ತಿ, ಆಲೂರು ಅವರಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಶಂಬಾ, ಕಪಟರಾಳರು ತುಂಬಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೇ ಭಾಷಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನಪರಿಸರವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವ ಪೀಠಿಕೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಶೋಧನೆಯಂತಹ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶ್ರಮ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಗಳಂಥವರು ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಸ ಕಣ್ಣೋಟವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಅವರ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಈ ಬಗೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿ. ಇವರು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ ತಮಿಳುನಾಡು, ಆಂಧ್ರ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮುನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಸ ಮಾಡಿದರು. ಸ್ವಾಂತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ

ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಯಾಮಗಳು ದೊರೆತು ಭಾರತೀಯ ಏಕಾಕೃತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುಮುಖೀ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಆಧಾರವಾದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನಂತೂ ರಂ.ಶ್ರೀ.ಮುಗುಳಿ, ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ, ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯರು, ಎಂ.ವಿ.ಕೃಷ್ಣರಾವ್, ಎಸ್.ಶ್ರೀಕಂಠ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಪಿ.ಬಿ.ದೇಸಾಯಿ, ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ, ಆರ್.ಎಸ್.ಪಂಚಮುಖಿ, ಎನ್.ಲಕ್ಷ್ಮಿನಾರಾಯಣರಾವ್, ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಮೊದಲಾದವರು ನೀಡದರು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವೂ ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲಾಯಿತು. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಪರಿಸರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಇನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಬಂದಿವೆ.

ಕಳೆದ ನಾಲ್ಕೈದು ದಶಕಗಳಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದದ್ದು ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು, ಲಾವಣಿ, ಗಾದೆ, ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ. ಕರ್ನಾಟಕ ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಪರಿಸರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಹೆಚ್ಚು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗ್ರಹಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಒತ್ತು ನೀಡಿದ್ದ ಫ್ಲೀಟ್‌ರಂತಹ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬಯಸಿದ್ದರು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೊಗಸನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ, ಮಾಸ್ತಿ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಮಧುರ ಚೆನ್ನ, ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಮುಂತಾದವರು ಹಳ್ಳಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಪ್ತ ನೆಲೆಗೆ ತಂದರು. ೧೯೬೦ರ ನಂತರ ಜನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು, ಗರತಿಯ ಹಾಡು, ಜೀವನ ಸಂಗೀತ, ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ ಮುಂತಾದ ಸಂಪಾದಿತ ಕೃತಿಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಆಕರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಇವು ಆಯಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲದ ಬದುಕಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವರ ಹಾಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟವು. ಲಾವಣಿ, ಖಂಡಕಾವ್ಯ, ಗಾದೆ, ಒಡಪು, ಒಗಟುಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಜೊತೆಗೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಕೆಲಸವೂ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಕರಾಕೃ, ಜೀಶಂಪ

ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರ, ನೇಗಿನಹಾಳ, ಚಕ್ಕರೆ ಶಿವಶಂಕರ ಮೊದಲಾದವರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ದೀರ್ಘ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದರು. ಬಿಡಿ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಜೊತೆಗೆ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಒಂದು ವಿಶೇಷ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಎರಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಒಂದು; ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸ್ತರ. ಎರಡು; ಜನಪದ ಸ್ತರ. ಅಕ್ಷರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವಾಗಿ ನವೋದಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ, ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಎಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸ್ತರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಯುಳ್ಳ ಜನಪದ ಬದುಕನ್ನು ಅದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವ, ಅಧ್ಯಯನಿಸುವ ವಿಧಾನ ಈ ಜನಪದ ಸ್ತರದ್ದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಘಟ್ಟವೇ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಆಡಂಬೊಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗದ ವಿವೇಚನೆ, ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾದದ್ದು ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಏಕರೂಪದಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರದೇಶ, ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರದೇಶ, ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನಗಳೆಂದು ವಿಭಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು. ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಮೈಸೂರಿನ ಅರಮನೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಗತಯುಗವೊಂದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವೇಷವನ್ನೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಆಧುನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಅದು ಅಲಕ್ಷಿಸಿತ್ತು. ಫ್ಯೂಡಲ್ ಮನೋಭಾವ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾ ಮಾರ್ಯಾದೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿಸಿದ್ದವು.

ಹಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಕಾರರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಜನಾಂಗದ ನೆನಪು, ಅದರ ಸ್ವತ್ತು, ಜನಾಂಗದ ಹೊಣೆ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ.

೧. ಶಂಬಾ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಳವಟ್ಟ ಎರಡು ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾತಳಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನರಪಾತಳಿ ಹಾಗೂ ಮಾನವಪಾತಳಿ ಇವೇ ಆ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯಪಾತಳಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಶಂಬಾ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವಹಿಸುವ ಮೂರು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು; ಕಾಲವನ್ನು ಕುರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಎರಡು; ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಮೂರು;

ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಶಂಬಾರವರು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಯಾವುದು? ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಯಾವುವು? ಕನ್ನಡದ ಮೂಲಿಗರು ಯಾರು? ಕನ್ನಡ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸ ಯಾವುದು? ಈ ಬಗೆಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಇವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕಥನವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿಶಾಲವೂ, ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆದದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬಹುತ್ವದ ನೆಲೆಯುಂಟು ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ.

೨. ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಒಂದು ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಆ ದೇಶದ ಭಾಷೆ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ರಾಜ್ಯಶಾಸನ ಪದ್ಧತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಚಿತ್ರಕಲೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮ ಜನತೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಮತವೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮಾನವನ ಹೃದಯ ತಟ್ಟುವ ವರ್ತನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

೩. ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಸ್ಮಾರ್ತಮತದ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕತೆ ನಾಶವಾದಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೇರೆ ದೇಹವನ್ನು, ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅವಿನಾಶಿಯಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ನಿಲುವು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಗೊಂಡು ಬೆಳೆದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

೪. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು ತಮ್ಮ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗಾಗಿ ಆತ್ಮದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯೇ ಜೀವನದ ಗುರಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ.

೫. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ 'ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ' ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬುದು ಮಾನವನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಡಾವಳಿ, ಶೀಲ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಒಂದೆರಡು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಳೆತು ಚಿಗುರಿ ಹೂ ಬಿಟ್ಟು ಫಲವನ್ನೀಯುವ ಘಟನೆಯಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೆ ಜನಜೀವನವು ನಡೆದು ಬಂದುದರ ಪರಿಣಾಮ ಎನ್ನುತ್ತಾ ಅವರು ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಪರಿಸರ, ಕಾಲ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಮತಧರ್ಮಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಕ್ಕೆ

ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರಂತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

೬. ದೇವುಡು ಮನುಷ್ಯನ ನಡೆ, ನುಡಿ, ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜನಾಂಗದ ಕುಲಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಾಮರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವಾಸ್ತವ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದವರ ಮನೋಭಾವನೆಯ ಪ್ರಕಟರೂಪವೇ ಈ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ದೇವುಡು ವೈದುಷ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಬದಲಾಯಿಸದಿರುವ ಕುಲಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪುರಾಣಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದವರ ಮನೋಭಾವನೆಯ ಪ್ರಕಟ ರೂಪಗಳಾದ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು, ಮಾಟಮಂತ್ರ, ತಂತ್ರ, ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವ ದೇವುಡು ತಮ್ಮ ವೈದಿಕ (ಭಾರತೀಯ ಎನ್ನುವ) ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಲಿಖಿತ ಪಂಡಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾನ್ಯತೆಗಾಗಿ ತವಕಿಸುತ್ತಾರೆ.

೭. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ತಮ್ಮ 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ್ ಸ್ವರೂಪ' ದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತು ನಿನ್ನೆಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡದೆ ಈಗಿನ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ಸುದ್ದಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವರೂ ಕೂಡ ಮಾಸ್ತಿಯವರಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

೮. ಡಾ.ಹೆಚ್.ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿಗಳು ತಮ್ಮ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಯಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗವೆಂಬುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾದರೆ ಬಹಿರಂಗ ನಾಗರಿಕತೆ ಎಂದು ಇವೆರಡರ ಸಾಮ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

೯. ಇನ್ನು ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಬಹಿರಂಗ ಪ್ರವೇಶ, ಬಹಿರಂಗಕ್ಕೆ ಅಂತರಂಗದ ಆಗಮನ ಆಗುವುದು ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ. ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಕೃತಿ, ಭೂತ ಬಯಲಾಗುತ್ತ ಹೋಗುವ ವರ್ತಮಾನದ ಉಸಿರು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಿವೆ.

ಪಶ್ಚಿಮ ಚಿಂತನಕಾರರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಟೈಲರ್, ಟಿ.ಎಸ್.ಇಲಿಯಟ್, ಮ್ಯಾಥ್ಯೂ ಆರ್ನಾಲ್ಡ್ ಪ್ರಮುಖರು.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಟೈಲರ್ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತಾದ ಸಮರ್ಥ ವಿವರಣೆಯೆಂದರೆ "Culture or Civilization is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, customs and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society" * [೧೮]

ಟಿ.ಎಸ್. ಇಲಿಯೆಟ್ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಆಚಾರ-ವ್ಯವಹಾರಗಳು, ಆಲೋಚನ ವಿಧಾನಗಳು ಅದರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಮ್ಯಾಥ್ಯೂ ಆರ್ನಾಲ್ಡ್ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸೌಂದರ್ಯದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಎಲ್ಲಾ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸುಸಂಗತ ವಿಕಾಸವೇ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಸತ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಒಳಿತುಗಳ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾರ್ಗ ಮಾನವೀಯವೂ, ತುಂಬಾ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಗಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ವಿಚಾರ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಧರ್ಮವನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಆರ್ನಾಲ್ಡ್ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನೊಂದು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಅಧ್ಯಾಯವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಷ್ಟಿ ಸಮಷ್ಟಿ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದುಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮೂರು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ (Barbarians, Philistines and populace) ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಲ್ಲದುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. Individualityಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಡುವಾಗ ಅವನ ಈ ನಿರ್ಧಾರಗಳೂ ಬದಲಾಗುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇವನ ವಾದವನ್ನು ಟಿ.ಎಸ್.ಇಲಿಯಟ್ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆರ್ನಾಲ್ಡನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಿಲುವಿಗೆ, ವಾದಕ್ಕೆ ಅದರ ಶಿಥಿಲತೆಯೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನುತ್ತ ಸರಿಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇಲ್ಲದ ವಾದವೆಂದು ಅವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಜೀವನ ವಿಧಾನವೇ. ಅದನ್ನು ಜನಾಂಗ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದು. ಸಮಾಜದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಮೂಲಭೂತವಾದುದು. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ, ಪಂಗಡ, ಸಮಾಜ ಹೀಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆರ್ನಾಲ್ಡ್‌ಗೆ ಅವನು ತೋರಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ- The Impression of thinness which Arnald's culture conveys to a modern reader is party due to absence of social back ground of his picture. * [೧೯]

ಇಲಿಯಟ್‌ನ ಇನ್ನೊಂದು ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತಮ ನಡಾವಳಿಕೆ, ನಾಗರಿಕತೆ, ಸಭ್ಯತೆ ಹೊಂದಿದ ಯಾವೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ, ಕವಿ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ, ಕಲಾವಿದ, ಶಿಕ್ಷಣತಜ್ಞನೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಾರನು. ಕೆಲವು ಸಲ ಅಸಭ್ಯ ನಡಾವಳಿಕೆಗಳಿಂದಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೇ ದೊಡ್ಡ ಭ್ರಮೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಕ್ರೋಬರ್ ಎಂಬುವ ವಿದ್ವಾಂಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ನಾವು ಕಲಿತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವ ಸ್ವಭಾವ, ತಂತ್ರವಿಧಾನ, ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೊತ್ತ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಕನ್ನಡದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ, ಅವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂದರ್ಭಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಈ ಹಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಬದ್ಧ ಚಿಂತನೆಗಳು, ವಿವರಣೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ವಾನರ ನರನಾಗುವಲ್ಲಿ ಶ್ರಮ ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವಾಗ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ನಮ್ಮ ಆದಿಮ ಜನ ಕುಲಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಒಡಮೂಡಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಶ್ರಮವೇ ಇಡೀ ಸಂಪತ್ತಿನ ಮೂಲವೆಂದು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಶ್ರಮವು ಸಂಪತ್ತನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಾಶಕ್ಕೂ ಈ ಶ್ರಮ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬಲ್ಲ ಮೂಲಭೂತ ಆಗತ್ಯ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಾನವನನ್ನು ಮಾನಸಿಕ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕ ವಿಕಾಸದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಇಡೀ ಮಾನವನ ದೇಹದ ಚಲನೆಗಳೇ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಬಂದದ್ದು ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯ ದೊಡ್ಡ ಪವಾಡವೇ. ಅದು ಜೀವವಿಕಾಸ ಕ್ರಿಯೆಯ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಹಂತವೂ ಕೂಡ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ನಿಯಮವೂ ಡಾರ್ವಿನ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪರಸ್ಪರಾನುಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿದೆ. ಒಂದು ಜೀವಿಯಲ್ಲಿ, ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಂಗವೂ ಅದರೊಡನೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಅಂಗಾಂಗಳೊಂದಿಗೂ ಸಹ ಸುಸಂಬದ್ಧ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಂಗ' ದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಅದರ

ಸಾವಯುವ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವೆ ಹೇಗೆ ಭೌತಿಕ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಪಶ್ಚಿಮ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಷ್ಟೇ ಯಾಕೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ನೂಲು ತೆಗೆಯುವವರು, ಪೈರು ಕಟಾವು ಮಾಡುವವರು, ದೋಣಿ ನಡೆಸುವವರು ಮೊದಲಾದವರು ಹಾಡುವ ಪದಗಳು ಶ್ರಮದ ಪದಗಳೇ. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿ ಉತ್ಪಾದಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಜನಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ಲಯ ಬದ್ಧತೆಯ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳೇ ಉತ್ಪಾದಕತೆಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು, ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ತಂದಿರುತ್ತದೆ. ನೂಲುವ ಯಂತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಸುಸೂತ್ರವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದೊಂದು ಲಯ, ಹಾಡುಗಾರಿಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ದೋಣಿ ನಡೆಸುವುದು. ನೀರಿಗೂ ತೆರೆಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ಅವನ ಆಂಗಿಕ ಚಲನ ವಲನಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸೂತ್ರಬದ್ಧ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪೈರನ್ನು ಕಟಾವು ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಅಷ್ಟೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೈ ಚಲನೆ ಅಲ್ಲಿ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ಮ್ಯಾಜಿಕ್ (ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ) ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇವನ್ನು ಮಾಂತ್ರಿಕ ರೂಪದ ಹಾಡುಗಳೆನ್ನುವುದುಂಟು.

ಆಧುನಿಕ ಯಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ದುಡಿಮೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು, ಉತ್ಪಾದಕತೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದ್ದರೂ, ಇನ್ನೂ ಮೂಲದ ದುಡಿಮೆಯ ನೆಲೆ ವಿಧಾನಗಳು ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ದುಡಿಮೆಯ ಹಾಡು ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ತವಕಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಅದೆಂದಿಗೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶ ಹೊಂದಲಾರದು. ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಕಾಸದ ಈ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಅವು ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ. ನವ ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಬಗೆಗೆ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರನ ಹಾಡಿನ ಪಠ್ಯಗಳು; ಮೈಲಾರ ಜುಂಜಪ್ಪರ ವೃತ್ತಿ ಮೂಲ ಆಚರಣೆ, ಪದಗಳು ಬದಲಾಗಲಾರವು. ಈ ದೈವಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಸುಣ್ಣ-ಬಣ್ಣಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮೂಲದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವರ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೂ ಈ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆಯ ನಡುವಣ ಮೂಲಭೂತ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಕೂಡ. ಇದು ಭಾಷೆಗೆ ದಕ್ಕಿರಬಹುದಾದ, ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದಾದ ಮನುಷ್ಯನೆಲೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳ ಒಂದು ಮಾದರಿ.

ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಷೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಅವಕ್ಕೂ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತಮಗೆ ದಕ್ಕುವ

ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಗುಣವೂ ಅವಕ್ಕಿದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧದ ಕಥೆ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ, ಮನುಷ್ಯ-ಪ್ರಾಣಿ, ಪ್ರಾಣಿ-ಪ್ರಾಣಿ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ಅವೂ ಎರಡು ಲೋಕಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೊಳಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಎರಡು ಲೋಕಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಇರುವ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕುಲಲಾಂಛನ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಹುದು. ವಿಶ್ವ (ಲೋಕ) ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಆಗಲಿ, ಕುಲಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಆಗಲಿ, ಇಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಂಥವು. ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು 'ವಿಶ್ವಕುಲ ದೃಷ್ಟಿ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನಗಳು, ಬದುಕಿನ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಸಂಘರ್ಷಗಳು, ಒಪ್ಪಂದಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇವೇ ಆಯಾ ಪಠ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳು. ಪಠ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಂಥಲ್ಲಿ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಂಡೇ ಆಳುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಸಾಂಸ್ಕತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಇನ್‌ಫ್ಲ್ಯೂಯನ್ಸ್, ಅಧ್ಯಯನದ ತುರ್ತೇ ಇದು ಎಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಇತ್ತೀಚಿನ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚರ್ಚೆ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರೊಳಗಡೆಯೇ ಈ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ, ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗೂ ಆಸ್ಪದ ಕೊಡದೆ, ನಿಲುಕದ ಹಾಗೆ ಎರಡು ಲೋಕಗಳು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾದ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಪಾರಂಪರಿಕ ಶೋಧನೆ, ಶ್ರಮ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೇ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಹೆಚ್ಚು ಮನುಷ್ಯ ಪರವಾಗಿಯೇ ಮಾತನಾಡುವುದನ್ನು ಜಾಯಮಾನವನ್ನಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಶ್ರಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮೂಡಿದ್ದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕ್ಷಣ ಚಿಂತಿಸಿದರೆ ಪ್ರಾಣಿ ಲೋಕದ ವಿಸ್ಮಯಗಳೂ ನಮಗೆ ಅರಿವಾಗಬಲ್ಲವು. ಮನುಷ್ಯನ ಬೇಟೆಯ ಜ್ಞಾನ ಚಲನೆಗಳು ಮೂಡಿದ್ದೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಚಲನೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ. ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಯಾವ ತರಹದ ಬಿಲ್ಲು, ಬಾಣ, ಶಿಲೆ, ಆಯುಧಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಅವರು ಕಲಿತದ್ದೇ ಪ್ರಾಣಿಲೋಕದಿಂದ.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಹಾಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಶ್ರಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ) ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಕೂಡ ಪರಿಸರವನ್ನು, ಆ ಪರಿಸರದ ಭೌತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರಮದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆಂದರೆ ಇಡೀ ಪರಿಸರದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆಂದೇ ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ. ಅವನ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಲೀ, ಸನ್ನೆ, ಲಯ, ನಾದಗಳಾಗಲೀ ಪ್ರಕೃತಿ ಕಲಿಸಿದ ಮೂಲ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಆರಂಭಿಕ ಹಂತವೇ ಪ್ರಾಣಿಯ ಸ್ವರೂಪದಂತಿದೆ. ಅನುಕರಿಸುವ, ಅನುಸರಿಸುವ, ಅವಲಂಬಿಸುವ ನಿಯಮ ಈ ಎರಡೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇಡೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದು, ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸೂಕ್ತ ಎನ್ನಿಸಲಾರದು. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯ ವಿವಿಧ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಚಲನೆ ಹಾಗೂ ಧ್ವನಿಗಳಲ್ಲಿ ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ಮಿದುಳು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಂತೆಲ್ಲ, ವೈಚಾರಿಕ ಆಲೋಚನೆಯೊಂದನ್ನು ಅವರು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಂತೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನ ಆರಂಭಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿದ್ದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಮಾದರಿಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಅವನ ಆಹಾರದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಬೆಂಕಿಯ ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಪಶುಪಾಲನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಮುಂದೆ 'ಶ್ರಮ' ವೇ ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂತರವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದು. (ಅದು ಭೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮವೂ ಆಗಿರಬಹುದು) ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಿನ್ನತೆಗೂ ಇದೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಪ್ರಾಣಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಪರಿಸರವನ್ನು ಕೇವಲ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಪರಿಸರವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾನವ ಈ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪರಿಸರದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಶ್ರಮವೇ ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಇದೇ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವೆಂಬಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಉ. ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ತೊಡಕುಗಳು, ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು.

ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೂಲಕ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ, ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲ ಆಕರವಾಗಿರುವ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಅಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಿಸುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಿಸರಗಳ ನಡುವೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಮನುಷ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ತರಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ನಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳ ನಡುವೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭಿನ್ನತೆ.

ಈ ಹೊತ್ತು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡದ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಇವು ನೇರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ, ವರ್ಣ, ಪುರಾಣ, ಮೀಮಾಂಸೆ, ವಿಮರ್ಶೆ, ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಡಿ.ಡಿ.ಕೋಸಾಂಬಿ, ಥರಸ್ಟನ್, ಡರ್‌ಕ್ಯಾಂ, ದೇಬಿಪ್ರಸಾದ್ ಛಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್‌ರ ಬರಹಗಳು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶಂಬಾ, ಕಪಟರಾಳರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವಾದ-ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು, ಹೊಸ ಒಳಹುಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಿವೆ. ಎಡಪಂಥೀಯ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಗಳು ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸೋತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಾಗಿನ ತೊಡಕಿನದು.

ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪೂರಕ, ಭಿನ್ನ ಎನ್ನಿಸಬಹುದಾದ ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬಹುದಾದ ಬಹುರೂಪ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಅರ್ಥ ರೂಪದ ಪಠ್ಯಗಳು, ಅಲ್ಲಿನ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಬಲ್ಲವು ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆ ಕನ್ನಡ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನ ಹರಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮುದಾಯ ಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಇವರು ತೊಡಗಿದಂತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದಂತೆ ಒಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾದ, ಸಮರ್ಥವಾದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅಷ್ಟೇ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲ ಮೊದಲ ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಹೊಸದನ್ನು ಹೇಳಲೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಂಜಿಕೆ ಇವರಿಗೆ ಇದ್ದಂತಿದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನಿಟುಕೊಂಡೇ ಕನ್ನಡದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಚಿಂತಕರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಪಿ.ಲಂಕೇಶ್, ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್, ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠರು ಎಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆ ಇಲ್ಲಿನ ಗಮನವಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಂಪರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥೀಯ ಆಲೋಚನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಜನಮುಖೀಗೊಳ್ಳುವ ಇವರ ಬರಹಗಳು ಯಾವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವ ಕುತೂಹಲ ಇಲ್ಲಿಯದು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕುತೂಹಲ ಯಾವ ನೆಲೆಯಿಂದ, ಯಾವ ನೆಲೆಗೆ ಹೊರಟು ಏನನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ, ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವು ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಪೂರಕ? ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನವಿದೆ. ಆದರೂ ಈ ಲೇಖನ ಒಂದು ಎಚ್ಚರವನ್ನು, ಪ್ರಮಾಣಿಕ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿರಿಸಿದೆ.

೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ೭೦-೮೦ರ ದಶಕವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಕುರಿತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಹೇಳುವುದನ್ನು ನೋಡಿ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಜಾತೀಯ ಮಿತಿಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭವೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತಾಗಲು ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭ ಕೂಡ ಆಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಈ ಬಗೆಯ ಇಬ್ಬರು ದೊಡ್ಡ

ಲೇಖಕರೆಂದರೆ, ಕೇರಳದ ಕುಮಾರನ್ ಆಶಾನ್ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕುವೆಂಪುರವರು. ರಾಮಕೃಷ್ಣ, ವಿವೇಕಾನಂದ, ಅರವಿಂದ, ಗಾಂಧೀಜಿ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮುಂತಾದ ಕೊಂಡಿಗಳ ಮೂಲಕ ಇವರು ನಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದದ್ದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ನಮ್ಮ ದೇಶವನ್ನು ನಾರುವ ಕೂಪವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಜಾತೀಯತೆ ಮತ್ತು ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು.

ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಯಾರ ಕುರಿತು ಮತ್ತು ಯಾವ ವರ್ಗದ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಇದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಜಾತಿಯೊಂದು ಮಿತಿ, ಸಂಕೀರ್ಣ, ತಿರಸ್ಕಾರ ಎಂದು ತ್ಯಜಿಸಿ ಬಂದದನ್ನೇ ಕುವೆಂಪುರಂತಹ ಶೂದ್ರರು ಆದರ್ಶಿಸಿಕೊಂಡರು. ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದರು ಎನ್ನುವ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ (ಇದನ್ನು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯೇ ಎನ್ನೋಣ) ಅತ್ಯುತ್ತಮ ವಾದದ್ದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ (ಇಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟದರ ಬಗೆಗಿನ ಉದಾರತನವಿದೆ) ನಮ್ಮ ದೇಶವನ್ನು ನಾರುವ ಕೂಪವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಜಾತೀಯತೆ ಮತ್ತು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ತೀರ್ಮಾನ ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಎರಡು ಹಕ್ಕಿಗಳನ್ನೂ ಹೊಡೆಯುವ ಹಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯೇ ಒಂದು ಕಡೆ (ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ) ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕನ್ನಡ ಶೂದ್ರ ಎಂದು ವಿಭಾಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವರ್ಗ ಪ್ರಭುತ್ವದ (ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ) ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ 'ಭಾಷೆ' ಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶೂದ್ರಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಶೂದ್ರದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯರಿಂದ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕೆ ಜಂಪ್ ಆಗಲು ಬಯಸಿದಂತಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಶ್‌ನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮಿತಿಗಳಿಂದ (ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಮಿತಿಯಿಂದಲೂ) ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಆ ಮಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಶೂದ್ರರಿಂದಲೂ (ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶೂದ್ರ ಲೇಖಕರಿಂದಲೂ) ದೂರವಿರಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಆಲೋಚನೆಯಿದು. ಇದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅವರ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಶ್ರಮದ ಶಕ್ತಿಗಿಂತ ಬುದ್ಧಿ ಶಕ್ತಿಯೇ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಎನ್ನುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಷ್ಟೇ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದು ನಾವು ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠವಲ್ಲವೋ ಅದೇ ಪ್ರಧಾನ,

ಪಾವಿತ್ರ್ಯೀಕರಣ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಈ ಪಾವಿತ್ರ್ಯೀಕರಣವೇ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಎನ್ನಿಸುವ, ಈ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು, ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಇದ್ದಂತಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಬಹುಮುಖೀ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರೀಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತದಂತೆ ಇಂಗ್ಲಿಶ್‌ನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದುಕೊಂಡವರೇ ಈಗ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಆತಂಕದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆತಂಕವೂ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಣದ ತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿರಲಾರದು.

ಆಧುನಿಕ ಭಾರತವನ್ನು, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯನ್ನು, ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೋ, ಅವರೇ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕನ್ನಡದ ಶೂದ್ರ ಪ್ರೀತಿಯೂ ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯದೇ ಇರಬಹುದು. ಅವರ ಪೂರ್ವಾಪರ, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಸನ್ನಿವೇಶ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದೆಡೆ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕನ್ನಡ ಶೂದ್ರ ಎಂದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯೇ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಇಂಗ್ಲಿಶ್‌ಗೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿವೆ ಎಂದು ತುಂಬಾ ಅಸಮಾಧಾನದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಒಂದು ಅದು ಜ್ಞಾನವಾಹಿನಿ. ಎರಡು ಅದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಭಾಷೆ. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಭಾಷೆ ಮುಂದುವರೆದು ಮಕ್ಕಳು ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಅವರ ನಡುವೆ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲ ಭಾಷೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಭಾಷೆಯ ಅಸಮಾನತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗದಂತೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯಂತಹ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಇಂಗ್ಲಿಶ್‌ನ್ನು ಶೂದ್ರೀಕರಣಗೊಳಿಸಲು ಯಾಕೆ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ? ಇದು ೭೦-೮೦ರ ದಶಕದ ಮಾತು. ಅಂದಿನ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಇಂದೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಪಶ್ಚಿಮೀಕರಣ ವಿರೋಧಿಸುವವರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ ಲಂಕೇಶ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಗದ್ಯದ ಬರವಣಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡೀಕರಿಸುವ ಹಾಗೆಯೇ ಇದೆ. ಅವರ ಪತ್ರಿಕಾ ಬರಹಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಹುಮುಖೀ ಚಿಂತನೆಯ ಆಶಯ, ಒಳಹುಗಳಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಂಕೇಶರನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಈ ಒಳಹುಗಳಿಂದಾಗಿ. ಆದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ, ಒಂದು 'ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಶಿಸ್ತು' ಎನ್ನುವಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಬಹುಮುಖೀ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಇವರೇ ಬಲಿಷ್ಠವಾಗಿ ಬೀಳತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಲಂಕೇಶರ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಇರುವುದೇ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ. ಈ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಅವರು ದೇಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ತೊಡಗಿದವರಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಮುಖಗಳನ್ನು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಹರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋದರು. ಸಮಾಜವಾದಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಆದರ್ಶ ಕನಸಿನ ವಕ್ತಾರನಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಂಕೇಶ್ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರಗೂರರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಹೊಸ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಂಡವರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಬರಗೂರು ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಮೂಲಕ ಜನಾಂಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹೊರತಂದರು. ಬಹುಮುಖೀ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು ಗಮನಿಸದೇ ಮುಂದೆ ಹೋಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ' ಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಜೊತೆಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಹಳೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡದ ಬಹು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು. ಇದು ಎಷ್ಟು ಸರಿ? ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ಕುರಿತೇ ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಇದು ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆ, ಇದೇ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕಟಿತ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧದ 'ಉಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕೀಳರಿಮೆ' ಎಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರಗೂರರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಉತ್ತರ ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯವಧಾನದಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೇ 'ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಎನ್ನಿಸಬಹುದಾದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವತ್ತ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಗಮನ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಜ್ಞಾನ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಶೂದ್ರೀಕರಿಸಲು, ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕಲು ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಹುಮುಖೀ ಚಿಂತನೆ ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಹು ಎಚ್ಚರಗಳಿಂದಲೇ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ತೊಡಕಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಎಡಪಂಥೀಯ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ. ಇಂಥವರ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಯೋಚನೆಗಳೆಲ್ಲ ಹೊರಟಿರುವುದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಯಿಂದ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿನ್ನು ಆಳಿಕೊಂಡು ಬಂದಂತೆ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅನುಭಾವದ ಪಂಥಗಳು ಮತೀಯ ಧರ್ಮರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡಲು ಹೆಣಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಅವನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತೊಡಕು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ, ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಬಿಡುಗಡೆಯ

ಹಾದಿಯೆಂದು ಉದಾರತೆ ತೋರುವ ಮನೋಭಾವವೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಜನಪದ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗಿನ ತೊಡಕಿದು.

ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಇದೆಷ್ಟು ವಾಸ್ತವ, ಪೂರಕ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗೆಗೆ ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಅನುಭಾವದೊಳಗೆ ಭಾವೈಕ್ಯತೆ ಮೂಡಿಸುವಂತಹ ರಾಜಕಾರಣವೊಂದು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನೆಲೆಯೊಂದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅನುಭಾವದ ಪರದೆ ಸರಿಸಿ ತೋರಿಸಲಾರದು. 'ಅನುಭಾವ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಮಾರ್ಗವಾದರೆ 'ಪ್ರತಿಭಟನೆ' ತುಂಬಾ ವಾಸ್ತವ ಮಾರ್ಗ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ಹೊತ್ತು ದಲಿತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನೆಲೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆ ಈ ನೆಲದ ಸಂತ, ಶರಣ, ತತ್ವಪದಕಾರರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷಮಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶಕೊಟ್ಟರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಂದರೆ ಪುರಾಣ ಪರಂಪರೆ, ಅಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಚಳುವಳಿ, ಕ್ರಾಂತಿಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ವರ್ಗ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ,ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ಚಳುವಳಿಗಳೆಲ್ಲ ಯಾಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಗತಿಪರ ಅನುಭಾವದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ? ಅವಿಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿವೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಮಾತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ನೆಲೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಅನುಭಾವದ ಚಿಂತನೆಯೊಳಗೆ ಭೌತವಾದೀ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದನು. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಭೌತವಾದೀ ಸ್ವರೂಪ ಇಂಥಾದ್ದೇ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಹೃದಯಹೀನ ಜಗತ್ತಿನ ಹೃದಯ ನೊಂದವರ ನಿಟ್ಟುಸಿರು. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಅಫೀಮು ಕೂಡ. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮತ್ತು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಕುರಿತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಗೆಲ್ಸ್‌ರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಹೊತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನುಭಾವದ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿಂದೆ ಮದ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗದ ಫ್ಯೂಡಲಿಸಂನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿರೋಧಗಳಿವೆ. ಇದು ಉಳಿಗಮಾನ್ಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮುಂದುವರೆದ ಭಾಗ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗಡಿಗಳನ್ನು ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವ ಪಂಥಗಳ ದೊಡ್ಡ ಅಖಾಡವೇ ಇಲ್ಲಿ

ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಹೊಸ ಪಂಥದ, ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯೊಂದರ ಹುಡುಕಾಟವಿದು. ಇಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರರು (ಇವರ ಹೆಸರಿನ ಪಂಥಗಳು) ಶರಣ ಪರಂಪರೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಜನಪದ ಗುರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಕ್ಕಲು, ಸಿಸುಮಕ್ಕಳು, ಶಿಷ್ಯರು, ಗುಡ್ಡರ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು. ಅನೇಕ ಪವಾಡಗಳ ಮೂಲಕ ಇದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತದಕುವ, ಫ್ಯೂಡಲಿಸಂನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಮಣಿಸುವ ಒಂದು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ತಾಂತ್ರಿಕ ಹೋರಾಟವನ್ನೇ ಕೈಗೊಂಡರು.

"ಮಧ್ಯಯುಗದ ಫ್ಯೂಡಲಿಸಂ ವಿರೋಧ ಅನುಭಾವದ ರೂಪ ತಳೆಯಿತು" ಎಂದು ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವುದು ಇಂತಹ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಗೆಲ್ಸರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ರೀತಿಯೇ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ, ಆಂತರಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಈ ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಾವಿನಲ್ಲಿ, ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಜಗತ್ತಿನ ಆಶಯವೇ ಇಂಥಾದ್ದೇನೋ?

ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಗೆಲ್ಸರು ಜಗತ್ತನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಹಾಗೂ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಒಳನೆಲೆಯ ಮರ್ಮವನ್ನು ಅರಿತವರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. 'ಆಧುನಿಕ' ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಇಡೀ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿ, ಗ್ರಾಮವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಏಕ ಘಟಕ, ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೆಸೆಯುವ ಜಗತ್ತಿನ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಆಶಯ ಒಂದು ಲೋಕ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊರಹಾಕುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಸುಧಾರಕರಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜಾಗತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನ. ಅದೊಂದು ಬಗೆಯ ಅನುಭಾವದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಎಂಗೆಲ್ಸ್‌ನ ಮಾತು ಈ ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ ಹೊರಟಿರಬೇಕು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಟ್ರೆವಾರ್‌ಲಿಂಗ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸ ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. "ನಮ್ಮ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಸೂಫಿಸಂತರನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಧರ್ಮದ ವಿರೋಧಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರೋಧಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದಾಗಲೂ ಅವರು ಆಳದಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಅನುಭಾವಿಗಳೇ. ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ, ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಗತಿಪರ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಗುಂಪುಗಳಿದ್ದವು. ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ" * ೨೦

ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತೊಡಕು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಮುದಾಯದ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾಲಮಾನದ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಕಾಲತೀತವಾದ ಕಾವ್ಯದ ಧ್ವನಿಗಳು ಅಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ದಕ್ಕಲಾರವು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಮೂಲಜನಾಂಗ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅವರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕುವಂತಿದೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಇಂಡಿಯಾದ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ, ಜಾತಿ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ, ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಆಕ್ರಮಣ, ಪ್ರಗತಿಗಳಿಗೆ ತುರ್ತಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಶಯ ಇಲ್ಲವೆ, ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಮನೋಭಾವದ ಮೂಲಕ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವಾಗ ಇವರು ಸೋಲುತ್ತಾರೆ ಎಂದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಮ್ಮ ಬಹುಪಾಲು ಲೇಖಕರಿಗೆ ಬಂದೊದಗಿರುವುದು.

ನಿಜ, ಕಾಲದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳು, ಬದಲಾವಣೆಗಳು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೊಡೆತಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇವರ ಮೇಲೆ ನೇರ ಪ್ರಭಾವ ಮಾಡಿವೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರ 'ದೇಶಿ', ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಸೂಫಿಗಳು', ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಯಂತಹ ಕೃತಿಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮತೀಯ ಹಂಗು ತೊರೆದು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಜೊತೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ನಡೆಸಿವೆ. ಆದರೆ ಆಳುವ ಪ್ರಭುತ್ವ ನಮ್ಮ ದೇಶಿ ಆಶಯ ಕನಸುಗಳನ್ನು, ಸೂಫಿ ಸಂತರ ಬಾಳುವೆಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಅಂದರೆ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೋಮು ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಲ್ಲದ ಸೂಫಿ (ರಹಮತ್‌ರ ಪ್ರಕಾರ) ಹೇಗೆ ಸಮರ್ಥ ಉತ್ತರವಾಗಬಲ್ಲದು? ನನಗನ್ನಿಸುವುದೆಂದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಮತೀಯ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಮತೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಇಲ್ಲವೇ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಒಂದು ಸಮರ್ಥನೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಲ್ಲದು.

ಕನ್ನಡದ ಎಡಪಂಥೀಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರಲ್ಲೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆಶಯ, ನಿಲುವುಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ದಲಿತರ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠರ 'ಜಾತ್ರೆಗಳು' ಮತ್ತು 'ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ) ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ದಲಿತರನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವವರು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಇದ್ದಾರೆ. ನಿಜ ಮತ್ತು ತೋರಿಕೆಗಳ ನಡುವಿನ ಒಂದು ಸತ್ಯವಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಂಪರೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸದ, ನೇರವಾಗಿ ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಜಾಗತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ಪೈಪೋಟಿಗಿಳಿಯಲು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂಘಟಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಾಗೃತಿಯೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸರಿ? ಯಾವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ? ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿ ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಯಾವ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಇಲ್ಲವೇ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು, ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಒಳ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಇವು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಭೂತ ತೊಡಕುಗಳೂ ಕೂಡ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಹೊತ್ತು ಅದೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ (ಇದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಕಾರರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಂತೆಯೇ ಆಗಿದೆ) ನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿ, ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಹುಮುಖೀ ನೆಲೆಗಳ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಳುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಈ ದೇಶದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಎಡಪಂಥೀಯರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಭಯವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಡಿ.ಆರ್. ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದ ವಿಮರ್ಶೆ ಅವರ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.* [೨೧] ಮುಂದುವರೆದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಳ, ಅಗಲಗಳು ಅವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಅನೇಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಹಮತಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಏಕಾಏಕಿ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೂ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ತೀರ್ಮಾನ ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಇದುವರೆಗೂ ನಾವು ತಿಳಿದಿದ್ದ, ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ) ಎನ್ನುವ ಏಕಮುಖೀ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆದರ್ಶೀಕರಣದ ಬೊಜ್ಜು ಅದುಮಿ ಅದರೊಳಗೆ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಬಹುಮುಖೀ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಹು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಉಸಿರಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದ, ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅವಯವಗಳೂ ಚಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಒಂದು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನಿಜ ಸಂಗತಿಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೂ ಅವೈದಿಕ ಅಂಶಗಳಿರುವುದರಿಂದ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದೇ ಆಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಡಿ.ಆರ್.ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಡಿ.ಆರ್.ರನ್ನು ಇಂದು ಮುಗ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ, ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮೇಲಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಡಿ.ಆರ್.ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆ ನಿಜವಾದ ಆಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡದ ವಿಸ್ಮೃತಿಯೊಂದನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಡುವತ್ತ ಪ್ರಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರೂ, ಅವರ

'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ನಮ್ಮ ಓದಿಗೆ ಬಹು ಬೇಗನೇ ನಿಲುಕದ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುತ್ತ ಕ್ಲಿಷ್ಟವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಭಾವದ ಮಾರ್ಗವೇ ಇಂಥಾದ್ದೇನೋ? ಈ ಮಾರ್ಗ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಎಲ್ಲ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಸ್ಮೃತಿಗೊಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಆವರಿಸಿ ಬಿಡಬಹುದೇ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕವೂ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಧರ್ಮ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆದರ್ಶೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ಮುಳುಗಿದಂತಿದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಕನ್ನಡದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಈ ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟು ನಿರ್ಣಯವಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿ ಓದಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ದಕ್ಕಿದ ವಿಚಾರವಷ್ಟೆ. ಸ್ವತಃ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರೇ 'ನನ್ನದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಂಬಲ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದ ಹುಡುಕಾಟ' ವೆಂದು 'ಬಹುಮುಖಿ'ದ ಸಂವಾದವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹಿಗ್ಗಲಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸಿದರೂ, ಒಂದು ಸತ್ಯವಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಡಿ.ಆರ್.,ಎಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರು (ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು) ಕನ್ನಡದ ಬಹುಮುಖೀ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆ, ಆಶಯ, ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದ (ಇದು ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಕದಡಿಸಿ ಬಿಡುವಂತದ್ದು) ಗರ ಬಡಿದಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರೇ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಿ.

ಆದಿಮ ಜನಕುಲಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಅದೇ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಭಕ್ತಿ, ಅನುಭಾವ, ದರ್ಶನ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು, ಅವನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುವುದು ಎಷ್ಟು ಸಮರ್ಥನೀಯವೋ? ಬಹುಪಾಲು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೆಯೇ ಏಕೆ ಜೋತು ಬೀಳುತ್ತಾರೆ? ನದಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಎರಡು ದಡಗಳಿಗೆ ಕೈ ಚಾಚುವಂತಹ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇವರಿದ್ದಾರೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮದ ನಿಷೇಧ, ಬಹಿಷ್ಕಾರ, ಮೂಲಭೂತ ಗುಣ, ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸದೇ, ಪ್ರತಿಭಟಿಸದೇ ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೇರ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮದ ಆಂತರಿಕ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೂ, ಕಿಡಕಿಯ ಮೂಲಕವಷ್ಟೇ ಒಳಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲ ಮೂಲಕ ಒಳಹೋದವರು ನೇರವಾಗಿ

ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲ ಮೂಲಕವೇ ಹೊರಬರಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಕಿಡಕಿಯ ಬಳಿ ಇದ್ದು ಒಳಗೂ ಹೋಗಲಾರದ, ಹೊರಗೂ ಇರಲಾರದ ಒಂದು ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಹುಶಃ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಬೆರೆತು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಆರ್ಥಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಈ ಶಕ್ತಿಗಳು ಹೀಗೆ ಬೆಳೆಸಿರಬಹುದೇ? ಇಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಸರದೊಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಪ್ರತೀಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಆಶಯಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಿವೆ. ಕಲ್ಯಾಣ (ಉತ್ತರದೇಶ) ದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಮಂಟೇದರು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ತೋರುವ ಬದಲು ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ (ಕತ್ತಲರಾಜ್ಯ) ಬಂದು ಪವಾಡ, ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಮೂಲಕ ಒಕ್ಕಲು, ಗದ್ದುಗೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದು. (ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು ಎಂದರ್ಥ) ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣದ ನಡುವಿನ ನೇರ ಮುಖಾಮುಖಿ ಪಂಥಗಳಿವು. ನನಗನ್ನಿಸಿದಂತೆ ಜಂಗಮತ್ವಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಒಂದು ನೆಪವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಇಲ್ಲವೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಹೆಸರಿನ ಪಂಥ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಂದು ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸರಿಸಮನಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅಲ್ಲಮನಾಗಿದ್ದರಿಂದ, ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರಭಾವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಮಂಟೇದರಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಸಿಕ್ಕಿರಬೇಕಷ್ಟೇ. ನಮ್ಮ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವೂ ಇದೆ ಬಗೆಯದಲ್ಲವೆ?

ಕಾಲ ಬದಲಾದಂತೆ ಈ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ. ಅಂದು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ವಿಪ್ಲವಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಮೆರೆದಾಡಿದಂತೆ ಇಂದೂ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ನಡುವೆ ಜಾಗತಿಕ ಪೈಪೋಟಿಗೂ ಇಳಿದಿವೆ ಮತ್ತು ಅವಿಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯೂ ಆಗುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆ ಇಲ್ಲದೇ ನೇರ ರಾಜಕಾರಣ, ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ಅಳುಕೂ (ಇದು ತಾತ್ವಿಕ) ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕರು ಹಾಗೂ ಈ ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವುಳ್ಳವರು ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬಹುಮುಖೀ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವ ನಾವು ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಕಂದರಕ್ಕೆ ಸೇತುವೆ ಕಟ್ಟುವ ಜನಪದ ವಕ್ತೃಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಅಂದರೆ ವಕ್ತೃ, ಕಾವ್ಯ, ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾನವಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವಾಗ 'ವಕ್ತೃ' ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಪಠ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಮುಗಿಬಿದ್ದವರಂತೆ ದಾಖಾಲಾತಿಗೆ ಹೊರಡುವ ನಮ್ಮ ಹಲವು ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಜೇನು ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕೈಹಾಕಿ ತುಪ್ಪದ ಕೊಡುವನ್ನೂ ಕೆಡವಿ ಜೇನು ಕಟ್ಟಿದ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಭಾಗಕ್ಕಷ್ಟೇ ಬಾಯಿ ಹಾಕಿ ಅಮೃತ ಸವಿದಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಪದದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಮುರಿದು (ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಡಿಸಿ) ಅನಿವಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ವಕ್ತೃಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪಠ್ಯದ ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇ ಧಕ್ಕೆ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಸುಗ್ಗಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಹಾಡುವ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಡಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ. ಮಳೆಗಾಲವನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡಬಹುದಾದ 'ಕಾಳಿಂಗರಾಯ' ನಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಇನ್ನಾವುದೋ ಬೇಸಿಗೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ. ಜಾತ್ರೆ, ಹುಣ್ಣಿಮೆಗಳಲ್ಲಷ್ಟೇ ಧನ್ಯತೆಯಿಂದ ಹಾಡಬಹುದಾದ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ನನ್ನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇರುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದಾಖಾಲಾತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ. ಈ ಕ್ರಮವೇ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೇ ಹೊಡೆದು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ವಕ್ತೃಗಳು ಹಾಡಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಧನ್ಯತೆಗೂ, ಅಕ್ಷರವಂತರ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಆತಂಕಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಕಂದರ ವಂತೂ ಇಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಮೈತಾಳುವ ಕಾವ್ಯ (ಪಠ್ಯ) ದ ರಚನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು ಕಳೆದು ಹೋಗುವ ಅಪಾಯಗಳಿವೆ.

ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದಾಖಲಾತಿಯಲ್ಲೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಸ್ಮೃತಿ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಬದಲಾಗದ ಹೊರತು ಮೂಲಪಠ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕಷ್ಟವಾದೀತು. ಆದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದಾಖಲಾತಿ ಕ್ರಮವೇ ಬಹುಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೊರಡುವ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪಠ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದೇ ತಪ್ಪು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಹೀಗೆ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜಾನಪದ ಏಕರೂಪಿ ಪಠ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ. ಬಹುರೂಪಿ ಪಠ್ಯ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಬಹುರೂಪಿಯಾದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಬಹುಪಠ್ಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಭಿನ್ನ ಪಾಠಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ವಕ್ತೃಗಳು ಒಂದೇ ವೀರರ ಪ್ರಧಾನ ವೃತ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ವರ್ಗ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಕೆಳಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ರಚಿತಗೊಂಡ ಪಠ್ಯಕ್ಕೂ (ಆಗಲೇ ಜಾತಿಗಳಿಂದ ರೂಪು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕೃಷಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಈ ನೆಲೆಯವರು) ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ರಚಿತಗೊಂಡ ಪಠ್ಯಕ್ಕೂ, ಆಯಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಸೆಕ್ಯೂಲರ್ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಅವು ವೀರ ಪ್ರಧಾನ ಆಗಮನವನ್ನೇ (ಇದು ಸಮುದಾಯದ ಆಶಯ) ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯದ ನಿಜವಾದ ಒಳದನಿಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಬೇಕಿದೆ. ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಂಘರ್ಷದೊಳಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಅವನತಿಯನ್ನೇ ಒಂದು ಆದರ್ಶೀಕರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಂಘರ್ಷದೊಳಗೂ ಉಳಿದು ಬಂದ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಇವೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜಾತ್ಯಾತೀತಗೊಂಡ ಬಹುರೂಪದ ಧ್ವನಿಗಳು. ಮಾನವ ಸ್ವರೂಪದ ಜೀವಂತಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸಮಷ್ಟೀ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಏಕತ್ರಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಈ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳತ್ತ ಜಗತ್ತಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ದೃಷ್ಟಿ ಬೀರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಬಹು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕಾಲದ ತೀರ್ಮಾನಗಳ ಹಾದಿಯನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡು ಸಮುದಾಯಗಳ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನೂ, ನಾಯಕನ ವಕ್ರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕೆಲಸವೂ ಆಗಬೇಕಿದೆ.

ಸಮಾಜವು ಚಲನಶೀಲವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿವರ್ತಿತ ಗುಣವೇ ಅದು ಎಂದು ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಂಡರೆ, ಸಮಾಜ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಪೇಕ್ಷೆ ನಮ್ಮ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮತ್ತೆ ಸಮಾಜ ಮುಖಿಯಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಚಳುವಳಿ, ಹೋರಾಟಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಅಡಿಪಾಯವೇ ಇದು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಇಲ್ಲವೇ ಜನಾಂಗ ಅಷ್ಟೊಂದು ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬದಲಾಗಲಾರದು. ಅದು ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಎಚ್ಚರಗಳಿಂದ ಪಾಠ ಕಲಿಯುತ್ತಲೇ ಆಧುನಿಕತೆಯೊಡನೆ ಬದಲಾವಣೆಯ ಒಂದು ಮಿತಿಯನ್ನು, ಅಂತರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣಗಳೆರಡೂ ತುಂಬ ಸುಖವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೇ ದೊಡ್ಡ ತಪ್ಪು. ಬಹುಶಃ ಇಂತಹ ಸುಖದ ಪರಿಣಾಮ ದೊರೆಯುವುದು ಅವೆರಡರ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ. ಪರಂಪರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಉಳಿವಿನ ನೆಲೆಯನ್ನಾಗಿ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊಸದನ್ನು

ಆಶಿಸಿದರೆ, ಆಧುನಿಕತೆ ತನ್ನ ಯಾವ ಪರಂಪರೆಯ ಮೌಲ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ನೇರವಾಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೈಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಿಡಬಹುದು. ಈ ಹೊತ್ತು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಈ ಎರಡರ ಗುಣವೂ ಇದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಈಗ ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ. ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಿರುವುದು ಇಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕೂಡ. ಡಿ.ಆರ್.ಹೇಳುವಂತೆ ಸುತ್ತ ಕತ್ತಲಿಗೆ ಕಣ್ಣನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ಅಲ್ಲೇ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದು. ಒಂದು ಬಗೆಯ 'ದರ್ಶನ' ವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಇವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮೂಲಕ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವನ್ನು ಕಾಣುವ ಡಿ.ಆರ್. ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.

"ಏಕೋ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಮೂಲಬೆಳಕನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ನೋಡಲಾರದ ಹಿಂಜರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ನನ್ನದು ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಕಲಿತ ಒಂದು ಅನುಭವ ಸ್ವೀಕಾರದ ಕ್ರಮ ಇದು. ಮೂಲಬೆಳಕನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಕಣ್ಣು ಮಂಜಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಪ್ರಖರತೆಯನ್ನು ಒಮ್ಮೆಗೆ ಮಾನವ ನಯನಗಳು ಸಹಿಸಲಾರವು. ಮೂಲ ಬೆಳಕು ಇನ್ನೊಂದು ಪುಟ್ಟ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೆ ದೀಪವಾಗಿಸಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಚಂದ್ರ ಹೇಗೆ ಚಿಕ್ಕ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ನಿಧನಿಧಾನಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಬೆಳಕಿನತ್ತ ನಾವು ಹರಿಯಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕು".* ೨೨

ಇಂತಹ ಮಿತಿಗಳನ್ನು, ತೊಡಕನ್ನು ಮೀರುವ ತುರ್ತೊಂದು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಹೊಸದನ್ನು ಹೇಳಲು, ಹೊಸ ದನಿಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ತೊಡಕೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಲೇ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಹಂಬಲ ಇಲ್ಲಿಯದು.

ಊ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಚರ್ಚೆ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ (Cultural Hero)ನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ Dictionary of Mythology, 'Folklore and symbols' ಈ ಬಗೆಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. "A Character regarded as the giver of things beneficial to a race of tribe, as the art of agriculture, fishing, or hunting. He is bringer of fire, he determines the course of rivers, introduces efficacious dances and songs as well as an asphabet, he liberates the fertilizing rains, the spring sun, and regulates the winds, he teaches men to make implements and weapons, in the use of the plow, how to yoke the Ox and other beasts of burden. He frequently leads them to Victory in war. Prometheus, bringer of fire, is perheaps the greatest cultural hero in literature"* [೨೩]

ಮಾನವಕುಲ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗಿಕ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಅವರ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದಿಮ ನೆಲೆಯಿಂದ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಆಧುನಿಕದವರೆಗೂ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಡೆ ಹೇಗೆ ವೀರ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು.

ಯುದ್ಧಗಳ ಮೂಲಕ (ಅದು ಮಾಂತ್ರಿಕ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಇರಬಹುದು) ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ಅಕಾಲ ಮರಣವನ್ನಪ್ಪಿದರೆ ಅಂಥವರು ಭೂತವೋ, ಕ್ಷೇತ್ರಪಾಲಕರೋ, ಕ್ಷುದ್ರದೇವತೆಗಳೋ ಆಗುತ್ತಿದ್ದರೆನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಇಡೀ ಭಾರತದಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಥವರು ಪೂರ್ವಜರಿಗಿಂತಲೂ ವಿಶೇಷವಾದ ಗೌರವ ಆರಾಧನೆಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತಿದ್ದರು.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ತಮ್ಮ ಕೆಲವು ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಮಡಿದ ವೀರರಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿ ಇಲ್ಲವೆ ಈ ವೀರನ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ತಾವು ಅನುಸರಿಸುವ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿ ಈ ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದು ಬೆಳೆದು ಬರಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸಮುದಾಯದ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಅರಸ, ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವೀರ ಇಲ್ಲವೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾರೇ ಆಗಿರಬಹುದು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವನೊಬ್ಬ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪರಾಕ್ರಮಿಯಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಡಾವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಈ ವೀರ ಅರಾಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಜನಾಂಗದವರು ವ್ಯಕ್ತಿ ಉತ್ತಮನೇ ಇರಲಿ, ನೀಚನೇ ಇರಲಿ ಅವನು ತಮಗೆ ಅಸಾಧಾರಣನೆಂದು ಕಂಡುಬಂದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ ಧಾರೆ ಎರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವನು ಕ್ರೂರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅಂಥವನನ್ನು ಭಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆರಾಧಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಆತನು ತಮಗೆ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಕೊಡದಿರುವಂತೆ ಆರಾಧಿಸುವ, ಈ ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯ ತೃಪ್ತಿ ಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶವಿದು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪ್ರೀತಿ, ವಿಶ್ವಾಸ ಜೊತಗೆ ಭಯವೂ ಈ ಬಗೆಯ ಆರಾಧನೆ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬರಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

'ಬೀರ' 'ವೀರ' ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕ್ಷುದ್ರ ಭೂತಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಆರಾಧನಾ ವರ್ಗವೇ ಇದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಈ ಭೂತ ಪರಂಪರೆಯುಂಟು. ಇವರೆಲ್ಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪುರುಷರಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಜನವರ್ಗ ಪವಾಡ ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ಇವರ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತ ಅವರ ಪಂಥ, ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಇವರ ಮೂಲ ತನಕ್ಕೆ ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆಯ ವೀರಚೌಕಟ್ಟು ಬಂದೊದಗಿದೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಇವರು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವೀರರೇ ಎನ್ನುವ ಸಂಶಯವೂ ಬರುವುದುಂಟು.

ಅದೇನೆ ಇದ್ದರೂ "ಜನರ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ವೀರನ ಆಯ್ಕೆ ಅವನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಜನ ಸಮೂಹದ್ದು. ರೋಮನರಲ್ಲಿ ವೀರನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಜೆಯ ಪೌರನೀತೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಆಳುವ ಅರಸರು ವೀರರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದವರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೀರರ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ, ಅವರ ನಡಾವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತ ಬಂದರು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದ ವೀರರ ಚಿತ್ರಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಉಳಿದು ಬಂದಿವೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೇವಲ ರೋಮನ ವೀರರ ಆರಾಧನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಪಂಚದ ಬಹುಪಾಲು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ವೀರರ ಆರಾಧನೆಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವೀರರ ಆರಾಧನಾ

ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಿಂದೆ, ಅವನ ಆದರ್ಶಗಳು ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬರಬೇಕು ಎಂಬ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಕಾಳಜಿ ಇರಬೇಕು. ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವೀರರ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆತಿದೆ".* ೨೮

ಜನರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ ದೈವ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಸತ್ಯಗಳಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಒಂದು ಕುಟುಂಬ, ಸಮಾಜ, ಗ್ರಾಮ ಹಾಗೂ ಇಡೀ ಆ ಪ್ರದೇಶ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆರಾಧನೆಗೆ ತವಕಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆರಾಧನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅದೊಂದು ತಮ್ಮ ಒಳಿತಿನ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬಂತೆಯೇ ಜತನದಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪರಂಪರೆಯೇ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರದು. ರಾಜಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಜನತೆ ತೇಜಾಜಿಯನ್ನು (ಜಾಟ್ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವೀರ) ಆರಾಧಿಸುವುದೂ ಕೂಡ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ. 'ತೇಜಾಜಿ' ಕುದುರೆ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಕತ್ತಿ ಬೀಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ, ಅವನ ನಾಲಿಗೆಯನ್ನು ಹಾವು ಕಡಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ಚಿತ್ರಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಜನತೆ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬರೀ ವಿಗ್ರಹವಲ್ಲ, ಇದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವಂತಿಕೆ ಅಡಗಿದೆ.

"ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತೇಜಾಜಿ ದನ ಕಾಯುವವನು. ದನಗಳನ್ನು ಕಾಯುವಾಗ ಒಮ್ಮೆ ತನ್ನ ಊರಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಸೇರಿದ ಹಸುವೊಂದು ಪ್ರತಿ ದಿನ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಒಂದು ಹುತ್ತದಲ್ಲಿನ ಹಾವಿಗೆ ಹಾಲು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡ. ಇದರಿಂದ ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ನಷ್ಟವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ತೇಜಾಜಿ ಆ ಹಾವಿಗೆ ತಾನು ಪ್ರತಿದಿನ ಹಾಲನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣಕೊಟ್ಟು ಈ ರೀತಿ ಹಸುವಿಗೆ ತೊಂದರೆ ಕೊಡಬಾರದೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡ. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಹಾವೂ ಸಮ್ಮತಿಸಿತು. ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರತಿದಿನ ಹಾವಿಗೆ ಹಾಲನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ. ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಹಾಲನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುತ್ತೇನೆಂಬ ತನ್ನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಮುರಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಅವನು ಮತ್ತೆ ಹಿಂದುರುಗಿ ಬಂದಾಗ ಆ ಹಾವು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತೇಜಾಜಿಯನ್ನು ಕಡಿಯುತ್ತೇನೆಂದು ತಿಳಿಸಿತು. ತಕ್ಷಣವೇ ತನ್ನ ತಪ್ಪನ್ನು ಅರಿತ ತೇಜಾಜಿ ತನ್ನನ್ನು ಕಡಿಯಲು ಹಾವಿಗೆ ಇರುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದರಂತೆ ಆಗಲಿ ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸಿದ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ತನ್ನದೊಂದು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಇದೆಯೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡ. ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕೊನೆಯ ಬಾರಿಗೆ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ಅವನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಹಾವು ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಮಾತನಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾವಿನ ಬಳಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಪಕ್ಕದ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರ ದನಗಳನ್ನು ಕಳ್ಳರು ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡ.

[illegible]

ತಕ್ಷಣವೇ ಈ ಕಳ್ಳರ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಅವರಿಂದ ದನಗಳನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಂಡು ಹಳ್ಳಿಗೆ ತಲುಪಿಸಿ ತನ್ನ ಅವಧಿ ಮುಗಿಯುವುದರೊಳಗೆ ಹಾವಿನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದ. ಕಳ್ಳರೊಡನೆ ಹೊಡೆದಾಡುವಾಗ ಅವನ ಮೈಯೆಲ್ಲಾ ಗಾಯಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಹಾವಿಗೆ ಕಡಿಯಲು ಸ್ಥಳವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ತೇಜಾಜಿ ತನ್ನ ನಾಲಿಗೆಯನ್ನು ಚಾಚಿ ಅಲ್ಲಿ ಕಡಿಯುವಂತೆ ತೋರಿಸಿದ ಆಗ ಹಾವು ಅವನನ್ನು ಕಡಿಯಿತು"*

ಇದು ಒಂದು ಕರುಣಾಜನಕ ಕಥೆ. ಸ್ವತ್ತುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಮ್ಮ ಜೀವವನ್ನೇ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ತೇಜಾಜಿಯಂತಹ ವೀರರು ಭಾರತದ ಬಹುಪಾಲು ಜನ ವರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಹಲವು ಪುರಾಣಗಳೂ ಜನಪದ ಲೋಕದಲ್ಲಿವೆ. ಮೇಲಿನ ಈ ತೇಜಾಜಿ ಕಥೆಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಭಿನ್ನ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಗೋವಿನ ಹಾಡು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಶುಪಾಲನ ಸಮಾಜದ ಗೊಲ್ಲ ಗೌಡನನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಡುವ ಈ ಪುರಾಣ, ಒಂದು ಆಕಳು ಮತ್ತು ಹುಲಿಯ ನಡುವಿನ ಹಸಿವಿನ ಒಪ್ಪಂದವಾಗಿದೆ. ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿಗೆ ತಪ್ಪಲಾರದ ಆಕಳಿನ ನಿಯತ್ತೇ ಕೊನೆಗೆ ಹುಲಿಯ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು. ಇದೇ ಕಾರಣ ತೇಜಾಜಿ ಹಾಗು ಹಾವಿನ ನಡುವಿನ ಒಪ್ಪಂದದಲ್ಲಿ ಈಡೇರಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಮನುಷ್ಯ-ಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಂದರ ಉಂಟಾಗಿರುವುದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅದೇ ಆಕಳು ಮತ್ತು ಹುಲಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ತೇಜಾಜಿಯ ಮೈಯಲ್ಲಾ ಗಾಯಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ್ದರೂ, ಹಾವಿಗಿಲ್ಲಿ ಕಡಿಯಲು ಸ್ಥಳವಿರದಿದ್ದರೂ ಉಳಿದಿದ್ದ ತನ್ನ ನಾಲಿಗೆಯನ್ನೇ ಚಾಚಿ ಹಾವಿನಿಂದ ಕಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಯುವ ಅವನ ಕಥೆ ಕ್ರೂರ ವಿಷಾದದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನತೆ ಇವರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ, ಒಳಿತಿಗೆ ಕಥನ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪರಂಪರೆ ಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿನ ಈ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿ ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಾವು ಕಡಿಸಿಕೊಂಡ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿರಲಿ, ಈ ತೇಜಾಜಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಜಪಿಸಿದರೆ ಸಾಕು ವಿಷ ಇಳಿದು ಹೋಗಿ ಬಿಡುವುದಂತೆ.

ಜನಪದದ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ಮಾವಂದಿರ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ವಿಷಪ್ರಾಶನದಿಂದ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೆಡೆ ತನ್ನ ಬಡಮೈಲ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಾಣ ಸ್ನೇಹಿತ ಎತ್ತನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪಶುಗಳೇ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಸ್ವತ್ತಾಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಇಂತಹ ಪುರಾಣೀಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೊನೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದು ತನ್ನ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರ ಮೇಲೆ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು, ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರತೀಕಾರ ಬಯಸಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವುದನ್ನೇ

ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರತೀಕಾರಗಳೇ ಕಾವ್ಯದ ಯಶಸ್ಸಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೆ;

"ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ ಯಾರ ಬೆಂಬಲಿಗರು ಮತ್ತೆ ಯಾರ ಪರವಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಸಣ್ಣ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆಯ ಅಳಿವು-ಉಳಿವುಗಳು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರು ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಕೂಸಿರುವ ತೊಟ್ಟಿಲನ್ನು ರಣರಂಗದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನಿಶ್ಚಿಂತವಾಗಿರಬಹುದೆಂಬ ಮಾತು ಜನಜನಿತ ಮತ್ತು ಯುದ್ಧ ವಿಶಾರದರಾದ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದೂ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮನೋಭಾವವೇ ಎಂಬಂಶ ಗಮನಾರ್ಹ, ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪಾಳೆಯಗಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಪೋಷಕ ವಾಗಿರುವುದು ಈ ಅಂಶವೇ ಹೊರತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವ ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮನೋಭಾವವಲ್ಲ. ಕೋಟಿ ಹಾಗೂ ಚೆನ್ನಯರು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಖಡ್ಗ ಅಥವಾ ಇತರ ಆಯುಧಗಳಿಂದ". * ೨

ನಿಜ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಕುಮಾರ ರಾಮ ನಂತಹ ವೀರರು ಕಪ್ಪು ಧೂಳ್ತ, ಭಂಡಾರ, ಮಾಟ, ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ ಜೊತೆಗೆ ಖಡ್ಗವನ್ನು (ಕುಮಾರ ರಾಮ) ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಎದುರಾಳಿಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಗೆಲ್ಲುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಒಕ್ಕಲು ಪಂಥಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ, ತಮ್ಮ ಸಾಮಂತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸೈನ್ಯದ ಮೂಲಕ ಕುಮಾರ ರಾಮನಂಥವರು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ ಸಹಜವಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಪಾರಂಪರಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ ಕುಮಾರ ರಾಮರ ಖಡ್ಗ ಆಯುಧಗಳಂತೆಯೇ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪರ ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಇವರ ಪವಾಡ, ಮಾಂತ್ರಿಕ ಹೋರಾಟಗಳ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯ ವರ್ಗಗಳ ಒಳಸಂಚಿನ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆಂತರಿಕ ಸಂಚಿನ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಈ ಕಿರುರಾಜ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಕಾಲು ನಡಿಗೆಯಲ್ಲೋ ಅಥವಾ ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೋ ಕೆಲವೇ ಗಂಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಿಸಬಹುದಾದಷ್ಟೇ ದೂರದವು. ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯುಂಟು ಮಾಡಲು ಒಬ್ಬ ಅಥವಾ ಇಬ್ಬರು ಶೂರ ನಾಯಕರು ಸಾಕಿತ್ತು. ಕೋಟಿ-ಚೆನ್ನಯರ ಮೂರು ಬಲ್ಲಾಳರಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಸಿರಿಯ ಆಳ್ವರಾಗಲೀ, ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ ಅಥವಾ ಇಲಿಯಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂಥ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಒಡೆಯರಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜನಪದ ನಾಯಕರೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಅಸಾಧಾರಣ ದೈಹಿಕ ದಾರ್ಢ್ಯವುಳ್ಳ

ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದು. ತಮ್ಮ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಅಸಾಧಾರಣ ಜನನ ವೃತ್ತಾಂತಗಳು, ಅತಿಮಾನುಷ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕೌಶಲಗಳು, ತರ್ಕಾತೀತ ಅಂತರ್ದೃಷ್ಟಿ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ಸಿರಿ ಮತ್ತು ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಮತ್ತು ಪೂಜಾರ್ಹರೆನಿಸುವುದು ಎಲ್ಲಾ ಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲು ಪದೇ ಪದೇ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿರುವ, ಮೌಲ್ಯದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ.* [೨೭]

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಬಗೆಯ ಸತ್ಯಗಳೇ ಆಯಾ ವೀರರನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಬದುಕಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅಂಥ ವೀರರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ, ಸಾಮಾಜಿಕತನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ, ಪೆಟ್ಟಾಗಿರುವ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ತಮ್ಮ ಆಂತರಿಕ ವರ್ಗಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಂತೆ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವೀರರು ಅತಿಮಾನುಷ ಅಲೌಕಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗುವುದು, ಇವರೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವೀರರಾಗುವುದು, ಸಮುದಾಯ ಅವರನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಡುಗಾರರ (ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಸಾರಗಾರರ) ಮನೋಭಾವ ಅವರ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಹಾಡುಗಾರರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ Felix J.Oinas ತನ್ನ 'Folk Epic' ನಲ್ಲಿ "folk (or oral) Epic songs are narrative poems informulaic ornamental style dealing with adventures of extraordinary people" * [೨೮] ಎಂದಿರುವುದು. ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಯಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಸಿರಿ ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಮೈಲಾರ ಜುಂಜಪ್ಪನಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ಗಿಡದ ರಂಬೆಕೊಂಬೆಗಳಂತೆ ಅಂದರೆ 'ಅವಳಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಗಳಂತೆ ಗೋಚರವಾಗಿ ಬಿಡಬಲ್ಲವು. ಪಶುಪಾಲನೆ, ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಮಾಜಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬಲ್ಲವು. ಅದಕ್ಕೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಮುಂದುವರೆದ ಭಾಗ ಎಂದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಿದೆ. ಪವಾಡ ಮೆರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಆಶಯ ಈ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಒಕ್ಕಲು ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ, ಪರಂಪರೆಯ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುವ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಭಿನ್ನ, ಈ

ಎಡ-ಬಲಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷವೇ ಈ ಇಪ್ಪತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅದರ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಕುಲ ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಒಡೆತನ ಒಂದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಒಳಾಡಳಿತದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಖಾಸಗೀ ಒಡೆತನಕ್ಕೂ, ಖಾಸಗೀ ಆಸ್ತಿ ಒಡೆತನಗಳಿಂದ ರಾಜ್ಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಇದು ಹಸ್ತಾಂತರಗೊಂಡಿರುವುದುಂಟು. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಹೆಚ್ಚು. ಸಮುದಾಯಗಳ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಉತ್ಪಾದಕತೆಯ ಒಡೆತನ ಬಂದಾಗ ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಕುಮಾರ ರಾಮ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಪಡೆದಂಥವರು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಹನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಶಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಥನಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಜೀವಂತ ಇಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಲವು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ, ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸರಣಗೊಂಡಾಗ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾರಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೆದ್ದಾರಿಗೆ ಬರುವ ತವಕದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ನಾಯಕರುಗಳು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಂದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ, ಗಡಿಗೆ, ಒಂದು ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು ಫಿಕ್ಸ್ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ವೇದ, ಪುರಾಣಗಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ದೈವದ ಪರಿಕರಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ಒಂದನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡಿರುವ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗದ ದೇವರುಗಳು, ಆಕಾಶದ ದೇವರುಗಳು ಹಾಗೂ ಭೂಮಿಯ ದೇವತೆಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಪಂಗಡಗಳುಂಟು. ಈ ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೇವತೆಗಳೆಂದರೆ ಇಂದ್ರ, ವರುಣ ಮತ್ತು ಅಗ್ನಿ, ಇವೂ ಕೂಡ ಸೃಷ್ಟಿ ಚೈತನ್ಯದ ಪರಿಕರಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದೊಂದು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆರಾಧಿಸುವ ಗುಣ ಆದಿಮ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇತ್ತು. ಸಿಂಧೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಉಪಾಸನಾ ಪದ್ಧತಿಗಳಿದ್ದವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ದ್ರಾವಿಡ ಉಪಾಸನಾ ಮಾದರಿಗಳೇ ಮುಂದೆ ಆರ್ಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆರಾಧನಾ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗೆ ಆಕಾರವಾದದ್ದು. ಮುಂದೆ ಅವರ ಪುರೋಹಿತ ಪರಿಕರಗಳ ಮಾದರಿಗೆ ಇವು ತಾತ್ವಿಕ ಅಡಿಪಾಯವಾದದ್ದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಹಲವು

ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಿಂಧೂ ತೀರದ ಬಯಲು ಫಲವತ್ತಾದ ನಾಗರಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಹಿಮಾಲಯದ ತಪ್ಪಲು ಪ್ರದೇಶ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ತಾಣಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ಆದಿಮ ಮಾನವನ ಸಾಮೂಹಿಕ ಬದುಕು ಅವನ ನಿರಂತರ ಹೋರಾಟ ಹಸಿವು, ಹುಡುಕಾಟ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಆದರ್ಶಗಳು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ ದೇವತೆಗಳ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅವು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡಿದವು. ದೇವರು, ದೇವಾಲಯ, ಪೂಜಾರಿ, ದೈವ ಸಂಬಂಧದ ವಿವಿಧಾಚರಣೆಗಳು ವೇದಗಳ ನಂತರ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು.

ವೇದಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದ ದೈವತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧ನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬಂತೆಂದು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ.

"ಬದುಕಿನ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳುವ ತತ್ವಗಳು ಯಾವಾಗ ಹಿಂದೆ ಸರಿದವೋ, ಯಾವಾಗ ಅನ್ಯ ಧರ್ಮಗಳ ಆಗಮನವಾಯಿತೋ, ಅಲ್ಲಿಂದೀಚೆಗೆ ಆಯಾ ಧರ್ಮಗಳೊಳಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರೂ ಉದಿಸಿ ಬಂದರು ಎನ್ನಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತರದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಒಂದೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಗಣ್ಯಾತಿಗಣ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಆಗಮನ ಭಾರತದಲ್ಲಾಯಿತು. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರುಗಳ ಆದರ್ಶಗಳೂ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶಿಥಿಲಗೊಂಡು ಅದೇ ಧರ್ಮದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಖೆ ಉಪಶಾಖೆಗಳಾಗಿ ಅವತಾರ ತಾಳಿದ್ದೇ ಭಾರತ ದೇಶದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಪರಸ್ಪರ ಕೈ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿವೆ. ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣವು ತಾನು ನಂಬಿದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಶಿಥಿಲಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಧರ್ಮಗಳ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ವಾಗ್ವಾದ, ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಜರುಗಿವೆ. ಗೆದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಧರ್ಮದ ಇನ್ನಿತರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಅನ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ದುರ್ಬಲ ಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ ಅಥವಾ ಈ ಧರ್ಮಾನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ". * ೫

ದೈವತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧ನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

[illegible]

[illegible]

ಅದುವರೆಗೂ ಶಿಷ್ಟರೂಪಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರು ಕಾಲಾನಂತರ ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು, ಜೈನ, ತೀರ್ಥಂಕರ ನೆರಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಶೈವ ಧರ್ಮ ಉದಿಸಿದ್ದೇ ಆಗ. ಸಿಂಧೂ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗರೂಪದ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಯಾದವ ಕುಲದ ಕೃಷ್ಣನ ಪಾತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಡಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಂಡ ಅವತಾರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ತದನಂತರ ರಾಮಾಯಣದ ರಾಮನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರನ್ನೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಚರಿತ್ರೆಯ ಪಾಠಾಂತರ ಮುಖವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಪಾತ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯೇ ತುಂಬಾ ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃಕರಣವುಳ್ಳದ್ದು. ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ತೋರುವ ಧೈರ್ಯ, ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದವು. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯದ ಮೇಲೆ ಚಲನೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೆಳಸಮುದಾಯಗಳೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕರಗಳೆಲ್ಲ ಶಿಷ್ಟ ಜನಪದದ ಕಲಬೆರಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಹೋದವು. ಈ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡರೂ ಮೂಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಜನ ಮೂಲದ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಮ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಸೀತೆ, ರಾವಣ, ಕೃಷ್ಣ, ಅರ್ಜುನರ ಕಥೆಗಳ ಆಶಯವೇ ಬೇರೆ. ಅವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ಭೈರವಿ ರಾಗದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಕಾಣಿಸುವ ಧ್ವನಿಗೂ ಸಮಾಜಗಳು ಕೇಳಿಸುವ ಧ್ವನಿಗೂ ಅಂತರವಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ.

ಪ್ರಕೃತಿಯ ಉಪಾಸನೆ ನಮ್ಮ ಜನಪದದ ಮುಖ್ಯಗುಣ. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗೆಂದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ವೀರರೇ ಹೊರತು ಮೂಲತಃ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುರುಷರಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಊಳಿಗದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಹರೆಗಳು ಬಂದೊದಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಈ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ-ಮುನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಂಡ ನಾಯಕರೇ. ವೀರತ್ವ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಧಾನ ಗುಣ. ಶೈವಿಜಂನ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವೇ ಅದು. ಕುಮಾರ ರಾಮನಂತಹ ಸಾಮಂತ ನಾಯಕರು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪುರುಷರಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಗುಣ ಧರ್ಮಗಳು ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ; ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀಶೈಲದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಪ್ರಧಾನ ದೈವಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು

[illegible]

ಸಮುದಾಯಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಕುಲ ಬೆಡಗುಗಳು ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವುದು. ಅಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ದಾರಿಗಳು ಒಂದೇ ಹಾಸಿನಂತೆ ಕಂಡು ಬರುವುದು ಅದರ ಆದಿಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿ, ಕುಲ ಪದ್ಧತಿ, ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ ಕಾಂಕ್ರೀಟ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಆದಿಮ ಹಟ್ಟಿ, ಗ್ರಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಸೋಂಕಿಗಿಂತ ಕುಲಮೂಲದ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದ ಹಾಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪುರಾಣಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದು. ಈಗ ಅದು ಮೌಖಿಕದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತಕ್ಕೆ ಆಕರವಾಗುವ ನವ ಮೌಖಿಕತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತಾನಾಗಿ ಒದಗಿಸುವ ಜಾಯಮಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಮಹೋದ್ದೇಶವಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಹಾಗೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಈ ಎರಡು ಕ್ರಮದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಪುರಾಣಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವರು ಸಮಕಾಲೀನ ಮುಖಾಮುಖಿಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡುವ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪುರುಷರಾದರೂ ಪುರಾಣದ ಮೈಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಆರಾಧನೆಯ ನೆಲೆಗೆ ಒಳಪಡುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕುಮಾರ ನಾಥನನ್ನು ಜನತೆ ಕುಮಾರ ರಾಮನನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವುದು. ಪುರಾಣದ ರಾಮನನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕುಮಾರ ನಾಥನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು. ಅಂದರೆ ರಾಮನನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವ ವಿಧಾನ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ,ಮಾದೇಶ್ವರರನ್ನು ಶಿವನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದ್ರಾವಿಡ ರೂಪಗಳಾಗಿ ನೋಡುತ್ತ, ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣ' ಎಂಬ ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮೂಹವನ್ನು ದಾಟಿ ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವಷ್ಟು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಂಡತ್ವ ಈ ನಾಯಕರುಗಳಿಗಿದೆ. ಮೈಲಾರ ನಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ ಅರೆ ಅಲೆಮಾರಿ ದೈವ ನಿಜ. ಈ ಹೊತ್ತು ನೆಲೆನಿಂತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಪೂಜಾರ್ಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ ಆತನ ಪ್ರಸರಣ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಒಂದಲ್ಲ, ಕರ್ನಾಟಕಾದ್ಯಂತ ಆಂಧ್ರ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಗೋವಾ, ತಮಿಳುನಾಡು, ಮಧ್ಯ ಪ್ರದೇಶದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳವರೆಗೂ ಆತನ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕವೊಂದರಲ್ಲೇ ಸುಮಾರು ೪೦೦-೫೦೦ ದೇವಾಲಯಗಳಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಕೇಂದ್ರಗಳಂತೆ ಹಾಗೂ ಉಪಕೇಂದ್ರಗಳಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇವಾಲಯಗಳುಂಟು. ಈ ದೈವದ ಕನ್ನಡ ಜನಕುಲಗಳು, ಅದರಲ್ಲೂ ಪಶುಪಾಲನಾ ಸಮುದಾಯಗಳು

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಜನಾಂಗಗಳು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತಿವೆಯೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವೇರಿಯಿಂದ ಗೋದಾವರಿಯವರೆಗೆ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೈವರೂಪದಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧಿಸಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಪಶುಪಾಲನಾ ಸಮಾಜದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವೀರನಾದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಕರ್ನಾಟಕ ಆಂಧ್ರಗಳಲ್ಲೂ ತನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪರಿವಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರು. ಜುಂಜಪ್ಪನೊಂದಿಗೆ ಎತ್ತಯ್ಯನೂ ಸಮಾನ ವೀರನಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪರಿವಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರು, ಜುಂಜಪ್ಪನೊಂದಿಗೆ ಎತ್ತಯ್ಯನೂ ಸಮಾನ ವೀರನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪಶುಪಾಲನೆಯ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವೀರ ಕಾಟಮುರಾಜ ಆಂಧ್ರ-ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಡಿ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನೊಬ್ಬನ ಬಗೆಗೂ ಅನೇಕ ಕಾವ್ಯ, ಕಥನಗಳಿವೆ. ಬೀರಪ್ಪ-ಮಾಳಿಂಗರಾಯರಂತಹ ಅರೆ ಅಲೆಮಾರಿ ಕುರುಬರ ಪಶುಪಾಲನಾ ದೈವಗಳೂ ಇಲ್ಲಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಗೊಲ್ಲರ ಮತ್ತು ಕುರುಬರ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೊಳುಕೊಡೆ ಸಾಮ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುರುಬ ಗೊಲ್ಲಗೌಡ, ಕುರುಬ ಗೊಲ್ಲರು ಎಂಬುದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ?

ಇನ್ನು ಕುಮಾರ ರಾಮನ ಪಂಥವು ಆಂಧ್ರ-ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಒಬ್ಬ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಾಮಂತ ದೊರೆ ಜನ ಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಆತನಲ್ಲಿದ್ದ ಯಾವ ಗುಣಗಳು ಹೀಗೆ ಕಥೆ, ಪುರಾಣಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಜನರ ಎದೆಯೊಳಗೆ ನೆಲೆಸಿರಬೇಕು? ಕುಮಾರ ರಾಮನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಆತನ ಕೈಫಿಯತ್ತು, ಇತರೆ ಶಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೂ ಕುಮಾರ ರಾಮ ಇಂದಿಗೂ ಬೇಡರ, ಕೆಳಸಮುದಾಯದವರ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನಾಳಿದ ಕೃಷ್ಣದೇವಾರಾಯನ ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಈ ನೆಲದ ಜನತೆ ಇಡಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸದೇ ಕಂಪಿಲಿಯ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಂತ ವೀರನನ್ನು ಜನರೇ ಜನಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಗೆ ಏರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ಈತನ ಬದುಕಿನ ಮಹಾಕಥನವನ್ನು ಆಂಧ್ರ ಮೂಲದ ಬುರ್ರಾಕಥಾ ಪರಂಪರೆಯವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದಾಗ ಆತನ ಪ್ರಸರಣದ ನೆಲೆ ಕರ್ನಾಟಕಾಂಧ್ರವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯರೂ ಅಷ್ಟೇ. ಅವರು ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ

ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದವರು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಅನೇಕ ಕುಲ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಗಳಿಗೆ ಮನೆಯ ದೈವವಾಗಿದ್ದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತ (ನಾನಿದನ್ನು ಆಂತರಿಕ ಜಾತಿ ಮತಾಂತರಗಳೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇನೆ) ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಈ ಚರ್ಚೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಠ ಮನೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಂಘರ್ಷಮಯ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲೂ ಒಂದು ಏಕತೆಯನ್ನು, ಬಿಡುಗಡೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಇಬ್ಬರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಿಗೆ ಒಂದೇ ಸಂವಹನದ ದಾರಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಆಶಯ ಮೇಲು ಮುಖವಾಗಿಲ್ಲ. ಶರಣ ಪರಂಪರೆಯಂತೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಕುಲ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಎಡ-ಬಲದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜೀಮಾಡಿಕೊಂಡಂತಿವೆ. ಈ ರಾಜೀತನಗಳನ್ನು ಹೊಲೆಯ ಮಂಟೇದರು, ಮಾದಿಗರ ಮಾದಪ್ಪನ ಕಡೆಯ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು, ಅಂದರೆ ಒಕ್ಕಲು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರೆಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಅದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಗೆಹರಿಸದೆ ಆಂತರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಹಿರಂಗ ಪವಾಡ, ಮಾಂತ್ರಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಂಡಾರ, ಕಪ್ಪುಧೂಳ್ತ, ವಿಷ, ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಮಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಿನಿಯಮಗಳು, ಪವಾಡಗಳು ಬರುವುದು ಈ ಲೌಕಿಕದ ವಸ್ತು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಾಗೆ ಜನತೆಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರೊಳಗಿನ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಕಿಡಿಗಳೇ ಬೇರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಾದಪ್ಪ ಹಲವು ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಸಿಸುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಕಮ್ಮನಂತಹ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳಿಗೆ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆದಿರುವಂತಹವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಿಷ್ಯನೂ ಮಾದಪ್ಪನ ಒಕ್ಕಲಾಗಲು ತುದಿಗಾಲ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಒತ್ತಡ, ಮಾಂತ್ರಿಕ ರೂಪದ ಹಿಂಸೆ ಎಂದು ತೋರಿದಾಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಶರಣಾದವರು. ಹೀಗೇಕೆ? ಮೊದಲೇ ಮಾದಿಗ ಕುಲದವನಾದ, ಸಹಜವಾಗಿ ನೆಲೆ ಇಲ್ಲದ, ತನಗೆ ಕಲ್ಯಾಣದ ಶರಣರ ಸ್ಥಾನಮಾನವಿಲ್ಲದ ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಹಕ್ಕು ಇಲ್ಲದಂತಹ ಕೆಳಸ್ತರದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಅಂತಹ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಜಿದ್ದು ಬಿದ್ದಂತಿದೆ. ಈ ಜಿದ್ದೇ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಾಳವೂ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರರಂಥವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಜನತೆ ಅವರನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನಾಗಿ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳುವುದು, ಆರಾಧಿಸುವುದು ವಾಸ್ತವವೇ ಇದೆ. ಈ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು

ಬೇರೆ ಇವೆ. ಕಲ್ಯಾಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾನತೆಯ ಕನಸನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಬಸವಣ್ಣ ಮೇಲ್ಮುಖವಾಗಿ ಹೆಣಗಿದರೆ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ತನ್ನ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದುಳಿದವರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ವರ್ಗಗಳಾದ ಕುರುಬ, ಬೇಡ, ಒಕ್ಕಲಿಗ, ಉಪ್ಪಾರ, ಪಾಂಚಾಳ, ಕುಂಬಾರ ಪರಿವಾರದವರು ಮುಂತಾದ ಜಾತಿ ವರ್ಗದ ಜನರನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ (ಮತಾಂತರ) ಬಸವಣ್ಣನ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪದ (ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆ) ಮತಾಂತರ ಕಾಯಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಜಾತಿ ರೂಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಕ್ಕಲು ಮತಾಂತರ ಮೂಲಕ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾದಪ್ಪನೂ ಮಂಟೇದರಿಗಿಂತಲೂ ಗಟ್ಟಿಗ. ಪವಾಡಗಳಲ್ಲಿ ಈತನದೂ ಎತ್ತಿದ ಕೈ. ಎಲ್ಲರೂ ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಹಠ. ಈ ಹಠ ಬಸವಣ್ಣನಂಥವರ ಮಾನವೀಯ ಅನುಕಂಪವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನೇ ಜೀತಕ್ಕಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಶ್ರವಣ ದೊರೆಗೆ ಉರಿಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಾಗಲೀ, ಪ್ರತಿ ಊರಲ್ಲಿಯೂ ಜಮೀನುದಾರರನ್ನೇ ಪೀಡಿಸುವುದಾಗಲೀ, ಭಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲಾಗಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಹಠವಾಗಲೀ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಮೂಗು ದೇವರು ಅನ್ನುವವನನ್ನು ಮಾದೇಶ್ವರ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಪಡೆಯುವಾಗ ಎಷ್ಟೊಂದು ಹಠಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆಂದರೆ, ಅವನು ಆದಿ ನಾರಾಯಣ, ತಿರುಪತಿ ವೆಂಕಟರಮಣ, ಮೇಲುಕೋಟೆ ಚೆಲುವರಾಯ, ಕಮ್ರಿ ಹುಚ್ಚಯ್ಯ, ಕೊಂಗಳ್ಳಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ, ಮುಡುಕು ತೊರೆ ಮಲ್ಲಪ್ಪರ ಒಕ್ಕಲೆಂದರೂ ಅವರ ದೇವರುಗಳನ್ನೇ ವಿಚಾರಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಮೂಗು ದೇವರನ್ನು ಹಠದಿಂದಲೇ ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಅದೇ ಜಾತಿ ವರ್ಗ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ (ಶೈವ-ವೈಷ್ಣವದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು) ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪರಲ್ಲಿ ಇದೇ ಒಕ್ಕಲು ಪರಂಪರೆಯ ಮತಾಂತರದ ನೀತಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಮೈಲಾರನ - ಒಕ್ಕಲು ಮನೆಮಕ್ಕಳಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯರು, ಮಾದಿಗರು, ಉಪ್ಪಾರರು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಲಂಬಾಣಿ ಹಾಗೂ ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳು ಇದ್ದರೂ, ಅವರು ಅದೇ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ಇಂದಿನವರೆಗೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಾ.ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದಪ್ಪರ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತು ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ಜನಪದ ವೀರರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿದೆ.

"ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಹದೇಶ್ವರರು ಕೀಳುಜಾತಿಯಿಂದ ಬಂದರೂ ತಮ್ಮ ಜನರ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಏನೂ ಅನ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಜೀವಿಗಳಾಗಿ ಜನರ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆದರು. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಯಾರೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಕ್ಕಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಕ್ಕಲಾಗುವವರೆಗೂ ಇವರು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷದಿಂದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಗೌರವಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದ ಇವರು ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಗೌರವ ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನು ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರಿಂದ ಏಕಾಏಕಿ ಪಡೆಯುವ ಅಭಿಮಾನ ದಾಹಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರು. ಸಮಾಜ ಇವರ ಜನರನ್ನು ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಗೌರವದಿಂದ ವಂಚಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಜನಪದ ನಾಯಕರಿಬ್ಬರೂ ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಗೌರವವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡರು. ಅವತ್ತು ಅದೇ ಅವರಿಗೆ ಕ್ರಾಂತಿಯಂತೆ ಕಂಡಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೇ ಮೇಲು ವರ್ಗದವರೊಡನೆ ಅವರು ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು". * ೩೦

ಇದೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆಯೂ ಶಿಷ್ಟ ರಚನಾಕಾರರಲ್ಲೂ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಹರಿಹರ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ರಗಳೆಗಳ ಕಥಾ ನಾಯಕರೆಲ್ಲಾ ದಲಿತ ಶರಣರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. "ಹರಿಹರನ ಇತರ ರಗಳೆಗಳ ಕಥಾನಾಯಕರೆಲ್ಲ ಸಮಾಜದ ಕೆಳಸ್ತರದಿಂದ ಬಂದ ಸಾಮಾನ್ಯರೇ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರು, ಅದ್ಭುತಗಳನ್ನು ಮೆರೆಯುವವರು ಕುಂಟ, ಕುರುಡ, ಹೆಳವ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯರೇ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ರಗಳೆಗಳ ನಾಯಕರಿಗೂ, ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ನಾಯಕರಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ತಿರುನೀಲಕಂಠ, ಕುಶವ, ಚೆನ್ನಯ್ಯ ಮಾದರ ಕುಲದವನು. ಇಳೆಯಾಂಡ ಗುಡಿಮಾರ ಒಕ್ಕಲಿಗ, ಕಣ್ಣಪ್ಪ ಬೇಡರವನು, ಗುಂಡಯ್ಯ ಕುಂಬಾರ, ಅತಿಭಕ್ತ ಬೆಸ್ತರವನು, ತಿರುಕುರುಂಪೆ ತೊಂಡ ಅಗಸರವನು, ಅರಿವಾಳ್ತಾಂಡ ಕೂಲಿಯವನು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೇ ಒಬ್ಬ ಬೇಡರವನು, ಕೂಲಿಯವನು, ಬೆಸ್ತರವನು, ಮಾದಾರ, ಕುಂಬಾರ, ಅಗಸ ಇತ್ಯಾದಿ ಜನಗಳು ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕರಾಗಲು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಹರೆಂಬ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡಿ ಹರಿಹರನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು, ಅದರಲ್ಲೂ ದಲಿತ ವರ್ಗದವರನ್ನು ತನ್ನ ನಾಯಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬದಲಾವಣೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ. * ೩೦

ಹೀಗೆ ದಂಗುಬಡಿಸುವ, ಹರಿಹರ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ವಿಷಯ ಇಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಹರಿಹರನ ಈ ರಗಳೆಗೆ ಜೀವ ಬರಲು, ಒಬ್ಬ ಕನ್ನಡದ ಸಮರ್ಥ ಕವಿ ಎಂದು ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಲು ಕಾರಣವಾದ, ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಹರನನ್ನೇ ರೂಪಿಸಿದ ಈ ದಲಿತ ಜನವರ್ಗ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶವಾಗಿದೆ.

ಆದರಲ್ಲೂ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವಧಾತುಗಳಾದ ಮಾದಾರ ಚನ್ನಯ್ಯರಂತಹ ದಲಿತ ವಚನಕಾರ ಶರಣ ಧ್ವನಿಗಳು ವಚನಗಳನ್ನು, ಬಸವಣ್ಣನ ತಾತ್ವಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೆಳಗಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವವರಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣ ಕ್ರಾಂತಿಮಾಡಿದ್ದು, ಹರಿಹರ, ರಾಘವಾಂಕ, ಚಾಮರಸರು ಬರೆದದ್ದಷ್ಟೇ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಕಟ್ಟಿದ ತಮ್ಮ ಒಡೆಯನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದಿರಲಿ, ಅದನ್ನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಇರುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಜನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಚರಿತ್ರೆಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಹಾದಿಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಾಧಾನಕರ ಸಂಗತಿ.

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಆಂತರಿಕ ಕಲಹ, ಯುದ್ಧ, ಹೊರಗಿನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ದಾಳಿ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಸರ ಮೂಡಿಸಿದ್ದವು. ಎಷ್ಟೆಂದರೆ ಈ ರಾಜ್ಯ, ಕೋಶ, ಯುದ್ಧ, ಕಲಹಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜನ ಕಂಗಾಲಾಗಿ ಹೋದಾಗ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಜನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನೆಮ್ಮದಿ ಮೂಡಿಸುವ ತಂಪೆಲರಾಯಿತು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯೇ ಭಕ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರಗೊಂಡಿತೂ ಕೂಡ. ಇಲ್ಲಿ ಆಗ ಎರಡು ಉದ್ದೇಶಗಳು ಈಡೇರಿದಂತಾದವು. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೂ ಎಟುಕಿದ್ದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಜನಭಾಷೆಯೊಂದು ದಕ್ಕಿ ಮಾನ್ಯಗೊಂಡದ್ದು (ಇದನ್ನು ದೇಶಿ ಎನ್ನಬಹುದು) ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದುವರೆಗೂ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅಕ್ಷರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಪಂಡಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಈ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಆಡು ಭಾಷೆಯ ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ದಂಗು ಬಡಿಸಿರಬೇಕು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಇಡಿಯಾಗಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋಯಿತು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಜಾಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸದೇ ಹೋಯಿತು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಆದರೆ ಆಗಲೇ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದ್ದ 'ಸ್ಥಳೀಯ ನಾಯಕರು' ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಒಡಲೊಳಗಿಂದಲೇ ಎದ್ದು ಬಂದದ್ದು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈಗ ಅವರನ್ನು ಅಭಿಜಾತ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕರ ಸರಿಸಮನಾಗಿ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವೀರರು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಕಾಲಮಾನದ ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದು.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. Marx, Angles; On Literature and Art: p; 130
೨. ಜಾರ್ಜ್ ಥಾಮ್ಸನ್; ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ; ಪುಟ; ೧೭-೧೮
೩. ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ; ಮಾನವ ಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ; ಪುಟ; ೯೮
೪. ಅದೇ................ ಪುಟ; ೯೮
೫. James Reeves; Understanding poetry
೬. Ifor Evans; A Short History of English Literature;
೭. ಡಾ. ಎಚ್.ಆರ್.ಸಿದ್ಧಗಂಗಯ್ಯ; ಕಾವ್ಯ ಸಂವಹನ; ಪುಟ; ೭೭
೮. ಡಾ. ಪ್ರಭುಶಂಕರ; ಲೂವಿಝ್ ದೆ ಕಮೋಯೆಂಷ್ ಕವಿಯ ಉಚ್‌ಲುಜೀಯದಷ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯ (ಲೇಖನ) ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು; (ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ) ಪುಟ; ೩೦೫
೯. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ (ಸಂ) ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು; ಪುಟ; ೩೩೮
೧೦. ಅದೇ................ ಪುಟ; ೩೫೫
೧೧. ಡಾ. ವಾಮನ ನಂದಾವರ; ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಸಮೀಕ್ಷೆ (ಲೇಖನ) ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು; (ಸಂ) ಡಾ. ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ; ಪುಟ ೧೪-೧೫
೧೨. ಕುವೆಂಪು ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ; ಶ್ರೀ ಕವಿಕ್ರತು ದರ್ಶನಂ ಸಾಲುಗಳು ಪುಟ; ೯೧-೯೬
೧೩. Jan Drink water; Out lines of Literature
೧೪. C.M. Bowra; herioc Poetry; p; 48
೧೫. ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘುವೇಂದ್ರರಾವ್; ಒಡಿಸ್ಸಿ: ಕಾವ್ಯ ಮೌಲ್ಯ (ಲೇಖನ) ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು; (ಸಂ) ಡಾ. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ; ಪುಟ; ೮೩
೧೬. F.R. Cowell; Cultur in Public and Private life; P; 237
೧೭. ಡಾ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗ್ರಹಣ (ಲೇಖನ) ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ; ಪುಟ; ೫
೧೮. E.B.Tylor: Primitive Culture: p.1
೧೯. T.S. Eliot; Notes towards the Definition of Culture; p; 22
೨೦. ಡಾ.ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ; ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ; ಸಾಧನೆ; ಪುಟ; ೩೨
೨೧. ಡಾ.ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ; ಬಹುಮುಖಿ; ಪುಟ; ೧೬
೨೨. ಡಾ.ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ; ನಾಗಾರ್ಜುನ
೨೩. Gertrude jobes: Dictionary of Mythology Folklore and symbols: (Part-1) P: 396
೨೪. ಡಾ.ಆರ್.ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ; ಕರ್ನಾಟಕದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು; ಪುಟ; ೪೫
೨೫. ಅದೇ .... ಪುಟ; ೪೬-೪೭
೨೬. ಡಾ.ಬಿ.ದಾಮೋದರ ರಾವ್; ಆಯಾಮಗಳು; ಪುಟ; ೯೧
೨೭. ಅದೇ .... ಪುಟ; ೯೧
೨೮. Felix J.Oinas Folklore and Folklife (Article) 'Folk Epic' Ed; Richard M.Dorson: P; 99
೨೯. ಡಾ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು (ಲೇಖನ) ; ಧರ್ಮ ವಿಶ್ವಕೋಶ (ಸಂ) ಡಾ.ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ; ಪುಟ; ೪೧೯
೩೦. ಡಾ.ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ; ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ (ಲೇಖನ) ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ; (ಸಂ)ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ; ಪುಟ; ೮೪
೩೧. ಡಾ.ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ; ಅನುರಣನ; ಪುಟ; ೧೦೮

ಅಧ್ಯಾಯ - ೩

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು

೩. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು

ಮೈಲಾರ

ವಲಸೆಗಾರ ದ್ರಾವಿಡ ಪರಂಪರೆಯ ಕುರುಬರ ಆದಿ ದೈವವಾದ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಂಧ್ರದ ತುಂಬೆಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖವಾದ ದೈವ ಕೇಂದ್ರಗಳಿವೆ. ಶೈವ, ಶಾಕ್ತಪಂಥದ ಅನೇಕ ಕವಲುಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ನೆಲಸುಗಾರ (ಕೃಷಿ) ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬಂದ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವೀರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ವಲಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನದಿ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಕೈಗೊಂಡು, ನದಿ ದಂಡೆಗಳ ಅಕ್ಕ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು (ಅಂದರೆ ದ್ರಾವಿಡ ಶಿವ ದೇವಾಲಯಗಳು) ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಭೌಗೋಳಿಕ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ತರಹದ ವಲಸೆ ಮತ್ತು ನೆಲಸುಗಾರಿಕೆ ಒಂದೊಂದು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೊಂಡು ಹೋದಾಗ ಪಶುಪಾಲನೆ (ಕುರಿಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ) ಮತ್ತು ಬೇಸಾಯ (ಕುಮ್ರಿ ಪದ್ಧತಿ) ಎರಡೂ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಮೈಲಾರ ಈ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ವೀರನಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ.

ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತೂ ಮೈಲಾರನ ವೃತ್ತಿ, ಮದುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ ಜನಪದ ಗುರು ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಗೊರವ (ವಗ್ಗಯ್ಯ) ರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಮೈಲಾರನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವ ಒಂದು ಕಥನವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಂಧ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಮೈಲಾರ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅರೆ ದೈವವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈತನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಸರಣವಂತೂ ಕರ್ನಾಟಕ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಂಧ್ರ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತೆಲಂಗಾಣ ಗೋವ, ತಮಿಳುನಾಡು, ಮಧ್ಯ ಪ್ರದೇಶದವರೆಗೂ ಹಬ್ಬಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಭಾಷಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದೇ ಇದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಂತೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅನೇಕ ಪರಿಸರಗಳಲ್ಲಿ ಈತ ಮನೆ ದೇವರು (ಕುಲದ ದೇವರು) ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆರಾಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಶಾಸನಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪುರಾಣ ಪಠ್ಯಗಳು, ವಚನ, ಕನ್ನಡ-ಮರಾಠಿ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಪತ್ರಗಳು, ತೆಲುಗಿನ ಭಾಷಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಂತಹ ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಗಳು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿ, ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲ ಮೈಲಾರನ ಮೂಲ ಕೇಂದ್ರವಾನ್ನಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಆತನ ಪಂಥದ ಪಶುಪಾಲನೆ, ಕೃಷಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವೃತ್ತಿ ವಿಶೇಷತೆಗಳಾಗಲೀ ಈ ಶಿಷ್ಟ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಣಿಸಲಾರದು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಈ ವಿಶೇಷತೆಗಳತ್ತಲೇ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಮೈಲಾರನನ್ನು ಹಲವು ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಿವ ನಾನಾ ರೂಪ, ಅನೇಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಮಾರ್ತಾಂಡ, ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವ, ಮೇಂಗನಾಥ, ಮೈಲಾರ, ಮಲ್ಹಾರಿ, ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಮೈಲಾರಿ, ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ನಿಂಗಯ್ಯ, ನೀಲ, ನೀಲಗಿರಿ, ಗುಡ್ಡದಯ್ಯ, ಏಳುಕೋಟಿ, ಸರ್ಪಭೂಷಣ, ಅಂದುಕುಮಾರ, ಕರಿಯಾಲದಯ್ಯ, ಮಾಲತೇಶ, ಮಾಯ್ಕಾರ, ಖಂಡೋಬಾ, ಖಂಡೇರಾಯ, ದೇವರಗಂಡ, ಗೋಮುನಿರಾಯ, ಮಣಿಮಲ್ಲಾಸುರ ಹೀಗೆ ನಾನಾ ಹೆಸರುಗಳು ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಹಲವು ಕುಲದೈವದ ನಾಮಗಳಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಮೂಡಿಸಿವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳ ಜಾತಿ, ಕುಲಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮೇಲ್‌ರಚನೆಯ ವರ್ಗ, ವರ್ಣ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರವರೆಗೂ ಈತನ ಹೆಸರಿನ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳೆಲ್ಲ ಈತನ ಭಕ್ತರಾಗಿರುವುದು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಕರ್ನಾಟಕವೊಂದರಲ್ಲೇ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಸುಮಾರು ೫೦೦ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿರುವುದಾಗಿ ಡಾ. ನೇಗಿನ ಹಾಳರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹುತ್ತದ ಆರಾಧನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂಭೂ ಲಿಂಗದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ದ್ರಾವಿಡ ಶೈವ ಕುಲದ ಮುಖ್ಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೂವಿನ ಹಡಗಲಿಯ ಮೈಲಾರ, ಧಾರವಾಡದ ದೇವರ ಗುಡ್ಡ, ಬೆಳಗಾವಿಯ ಮಂಗಸೂಳಿ, ಕಲಬುರ್ಗಿಯ ಮೈಲಾಪುರ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಮೈಲಾರಪುರ, ಬಿಜಾಪುರದ ಹಿಪ್ಪರಗಿ, ಬೀದರ್‌ನ ಪ್ರೇಮಪುರ ಇವು ಮುಖ್ಯ ಮೈಲಾರನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಇವು ಜನಾಕರ್ಷಣೆ ದೇವಾಲಯಗಳಾಗಿದ್ದು ಪ್ರತೀ ವರ್ಷ ಇಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರೆಗಳು ನೆರವೇರುತ್ತವೆ.

ಕುರುಬರು, ಗೊಲ್ಲರು, ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಬೇಡರು, ಬೆಸ್ತರು (ಅಂಬಿಗರು) ಮಡಿವಾಳರು, ಲಂಬಾಣಿ, ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರು, ಲಿಂಗಾಯತ, ಮುಸ್ಲಿಂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದಿಯಾಗಿ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮೈಲಾರ 'ಸೆಕ್ಯೂಲರ್' ಆದಂತಹ ದೇವರು. ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟು ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಸೇವೆಗೆ ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ. ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುದೊಡ್ಡ 'ಪರಿಸೆ' ಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿರುತ್ತದೆ. ಒಡೇರಪ್ಪ, ಒಡೇರಮ್ಮರಿಗಿಂತ ಗ್ವಾರಪ್ಪ, ಗ್ವಾರಮ್ಮರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆ ತೋರಿಸುವ ನಿಷ್ಠೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಸ್ವತಃ ಗ್ವಾರಪ್ಪನಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ರೂಪವನ್ನು ಕಾಣಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ವಾರಪ್ಪ, ಗ್ವಾರಮ್ಮಗಳೇ ನಿಜವಾದ ಮೈಲಾರ, ಮಾಳಮ್ಮರು. ಈ ನಂಬಿಕೆಯ ಮೂಲ ಮೌಖಿಕ ಹಾಗೂ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಮೈಲಾರ ಗೊರವನ ವೇಷದಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ತೋರುವುದು, ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಒಲೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಕುರಿಕಾಯುವುದು, ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಸಂಹರಿಸುವುದು ಎಲ್ಲಾ ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುವುದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಈತನಿಗೆ ಕಪಾಲ, ಡಮರುಗ, ತ್ರಿಶೂಲಧಾರಿಗ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಭೂಲಿಂಗ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರುಗಳು ಬಂದಿವೆ.

ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮೈಲಾರ ಗೊರವನಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ವೇಷ ಭೂಷಣಗಳು, ಪವಾಡಗಳು, ವೃತ್ತಿ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಕುಲ ಕಸುಬಿನ ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕಂಬಳಿಯ ನಿಲುವಂಗಿ, ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಮುಂಡಾಸ, ಕೈಯಲ್ಲಿ ತ್ರಿಶೂಲ, ಡಮರುಗ, ಹುಲಿ ಅಥವಾ ಜಿಂಕೆಯ ಚರ್ಮದ ಭಂಡಾರದ ಚೀಲ, ಗಂಟೆ, ದೋಣಿ, ಪಿಳ್ಳಂಗೋವಿ (ಕೊಳಲು) ಇದು ಮೈಲಾರನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಸ್ವರೂಪದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ. ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮೈಲಾರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾಗಿದ್ದು ದೀಕ್ಷೆಯ ನಂತರ ಜೈನನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವೆಡೆ ಜಿನ ದೇವಾಲಯಗಳು, ಮೂರ್ತಿಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು, ಶೈವ ಮೂಲದ ಪೀಠಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಜೈನ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವಗಳ ನಡುವಿನ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಈ ಸಂಕರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಮೈಲಾರ (ಲಿಂಗ) ಇರುವ ಕೆಲವೆಡೆ ಈ ಜೈನ ಮೂರ್ತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಇದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ನಂಬುಗೆಗಳು, ಆರಾಧನೆಗಳು ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿರುವುದು ಮೈಲಾರನ ಜನ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುರುಬರು ಮತ್ತು ಗೊಲ್ಲರ ಕುಲ ಬೆಡಗು, ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ, ಅವರ ವೃತ್ತಿ ಕಸುಬುಗಳಲ್ಲಿ, ಜನಪದ ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ, ಕಥೆ, ಗೀತೆ, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳು ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೈಲಾರ ಯಾವುದೇ ವರ್ಗದ ದೈವವಾದರೂ ಆತ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಲಸೆಗಾರ ಪಶುಪಾಲಕ ಕುರುಬರ ಇಲ್ಲವೇ ಗೊಲ್ಲರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು. ಗೊಲ್ಲರ ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ, ದೊಡ್ಡಯ್ಯ (ಜುಂಜಪ್ಪ) ಈಗಾಗಲೇ ಮೈಲಾರನ ಮಕ್ಕಳಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಈ ಸಮುದಾಯ ಗಳು ಕಂಡು ಕೊಂಡಿವೆ. ಮೈಲಾರ ಶಿವನ ಹಲವು

ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಶಿವನ ಗಣಪ, ಷಣ್ಮುಖರೇ ಇಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಚಿಕ್ಕಯ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ ಅಂದರೆ ಪಾರ್ವತಿ ಇವರ ತಾಯಿ. ತುಪ್ಪದಮಾಳಮ್ಮ, ಕೋಮಾಲೆ ಇವರೆಲ್ಲಾ ಹಲವು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಮಾತೃದೈವಗಳು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇಲ್ಲಿ ಶಿವ ಪಾರ್ವತಿಯರು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವೋ ಮೈಲಾರ ಮಾಳಮ್ಮರೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ.ಶಿವ ಮತ್ತು ಮೈಲಾರನನ್ನು (ಏಳುಕೋಟಿಯನ್ನು) ಜನತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೆನಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಮೈಲಾರನ ಅನೇಕ ಪರಿವಾರದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೆಗ್ಗಡೆ ಪ್ರಧಾನಿ ಮನೆ ವೆಗ್ಗಡೆ ಚಟ್ಟಪ್ಪ, ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ (ಷಣ್ಮುಖ) ದೊಡ್ಡಯ್ಯ (ಗಣಪತಿ ಅಂದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪ) ಜೊತೆಗೆ ನಾಯಿ, ಕುದುರೆಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಪರಿವಾರಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತವೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವ ಈ ಮೈಲಾರ-ಖಂಡೋಬಾ ದಕ್ಷಿಣ-ಉತ್ತರದ ಎರಡು ಕೊಂಡಿಯನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಕ್ತಾರನಂತಿದ್ದಾನೆ. ಸುಮಾರು ೧೦-೧೧ನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರದ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಶೈವಿಜಂ ತನ್ನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಸರಣಕ್ಕೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿದೆ. ಲಾಕುಳಶೈವ, ನಾಥ, ಸಿದ್ಧಿ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಈತನ ಛಾಯೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಮೈಲಾರ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಲಾರ. ಆತನಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ಸ್ಥಾನಿಕದ, ಸ್ಥಾವರ ಲಿಂಗದ, ಮೂರ್ತಿ ಆರಾಧನೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ವೀರನಾದ ಮೈಲಾರನನ್ನು, ಆತನ ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಾದಿಗಳನ್ನು, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಿ ಶೈವಿಜಂನೊಂದಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾಲಾನಂತರ ಸ್ಥಾನಿಕ ಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಸ್ಥಾನಿಕದ ಆಚೆಯೂ ಕುರುಬರಾದಿಯಾಗಿ ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳು ಇನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಅದೇ ಪಶುಪಾಲನಾ, ಕುರಿಸಾಗಣೆ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿವೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕುಲ ನೆಲೆಯ ದೈವಗಳನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಂಡಿವೆ. ಮೈಲಾರನನ್ನು ಕೇಂದ್ರಮಾಡಿಕೊಂಡೂ ಆತನ ಸುತ್ತಲೂ ಅನೇಕ ಮೈಲಾರಗಳನ್ನೂ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಈ ಜನಪದರು ಒಬ್ಬ ಮೈಲಾರನಲ್ಲಿ (ಶಿವನಲ್ಲಿ) ಹಲವು ಮೈಲಾರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಹಲವು ಕಥೆಗಳು, ಹಲವು ಪುರಾಣಗಳು, ಪದ್ಧತಿಗಳು, ಒಂದೇ ವೀರನ ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ದೈವ, ವೀರನ ಸುತ್ತ ಹಲವು ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳು ಬೆರೆತು ಹೋಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದೇ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಮೈಲಾರ ಈ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವೆನ್ನಬಹುದು.

ಪಶುಪಾಲಕರು ಮತ್ತು ನೆಲೆನಿಂತ ಕೃಷಿಕರು ಮೈಲಾರನನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಒಕ್ಕಲುಗಳಿರುವುದು

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರಭಾವಗಳಿವೆಯೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಆ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಒಕ್ಕಲು ಪರಂಪರೆಯವರಿದ್ದಾರೆ. ಅಥವಾ ಅವರಾಗಿಯೇ ಮೈಲಾರನ ಒಕ್ಕಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಂಘರ್ಷ, ಸಮಸ್ಯೆ ಎನ್ನಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗಾಗಿಲ್ಲ, ಯಾಕೆ? ಇರುವ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ದೈವಕ್ಕೆ ನಿರಂತರ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವವರು ಒಕ್ಕಲಾಗಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಎಂದು ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೇ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇದರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಬ್ಬರ ಜಿದ್ದಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಇತ್ತ ಮೈಲಾರನ ಒಕ್ಕಲಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಒಕ್ಕಲು ಕುರುಬರ ಮನೆ ಮಕ್ಕಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮೈಲಾರನ ಭಕ್ತರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಒಕ್ಕಲು ಮತ್ತು ಮನೆ ಮಕ್ಕಳ ನಡುವೆ ಬಹುಶಃ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಸಮನ್ವಯಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಮೈಲಾರ ದಲಿತ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು (ಅಂದರೆ ದಲಿತರನ್ನು) ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಗೆಲುವು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲಿಗೆ ಅಂದರೆ ಕುರುಬರಿಗೆ ಮನೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಹಠವೇ? ಶಿಷ್ಟ ಪುರಾಣಗಳಂತೂ ಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಸುರರ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಈ ವೈಭವಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಇದುವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಈಡಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದೆಲ್ಲೋ ಮಿಂಚಿ ಮಾಯವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮೈಲಾರನ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳು ವೃತ್ತಿಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಪುರಾಣದ ಆ ಕಥೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಗೊರವರು (ವಗ್ಗಯ್ಯಗಳು) ಹೆಚ್ಚು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠರು ಹಾಗೂ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಸುರ' ರ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಒಂದು ಊಹೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. (ಅವರ 'ಜಾತ್ರೆಗಳು' ಹಾಗೂ 'ಕೂಡು ಕಟ್ಟು' ನೋಡಿ) ಮೈಲಾರ ಮತ್ತು ಮಣಿ-ಮಲ್ಲಾಸುರರ ಸಂಘರ್ಷ ಎಂದರೆ ಅದು ಕುರುಬರು ಮತ್ತು ದಲಿತರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವೇ. ಮಧ್ಯಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತ ಕೃಷಿಕರಾದ ದಲಿತರನ್ನೂ ಈ ಪಶುಪಾಲಕ ಕುರುಬ ವರ್ಗ ತುಳಿಯುವ ಮೂಲಕ ದಲಿತರ ಕೃಷಿ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತಾನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳಲು, ಒಂದು ಸಮನ್ವಯ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮೈಲಾರನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಸುರರನ್ನು ಶಿವನ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮೈಲಾರನೇ ಇಲ್ಲಿ ಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಸುರ. ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸುವುದು? ದಕ್ಷಿಣದ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇದರ ಸಂದರ್ಭವೂ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕುರುಬ,

ಗೌಡ, ಒಕ್ಕಲಿಗ, ಪರಿವಾರದವರನ್ನೂ ಈ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರ ಗುಂಪುಗಳೇ ಒಕ್ಕಲಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತುಳಿಯುತ್ತವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಕ್ಕಲಿನ ಮೂಲಕ ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯವಾದ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಮೈಲಾರನ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ತೀರ್ಮಾನ ಅಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಲಾರದು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಮೈಲಾರ ಕಂಚಾವೀರರ (ದಲಿತರು) ಮೂಲಕವೇ ಮಣಿ-ಮಲ್ಲಾಸುರರನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ (ಪಾಂಚಾಳ)ಯ ಮೂಲಕ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ.

ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಹಲವು ವರ್ಗಗಳು ಒಕ್ಕಲಾಗಿರುವಂತೆ ಹೊಲೆಯ-ಮಾದಿಗರು ಇವರು ಮೈಲಾರನ ಒಕ್ಕಲು ಹಾಗೂ ಕುರುಬರಾದಿಯಾಗಿ ಹಲವು ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಮನೆ ಮಕ್ಕಾಳಾಗುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾದಿಗರ (ಹರಿಜನ) ಒಂದು ಗುಂಪಾದ 'ಕಂಚಾವೀರ' ರಂತೂ ಇಡಿಯಾಗಿ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವರಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವರ್ಗ ಎಂತಹ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿದೆ ಎಂದರೆ, ಇವರಲ್ಲಿ ಗೋಮಾಂಸ, ಮಧ್ಯಪಾನವಿಲ್ಲ. ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟು. ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣ್ಣು ತರುವುದು ಕೊಡುವುದು. ಆ ಕ್ಷೇತ್ರ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗಡೆಯಿಂದ ತಂದರೆ ಒಡೆಯರಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧೀಕರಣಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಅಂದು ಆ ಹೆಣ್ಣು ಉಪವಾಸವಿದ್ದು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಮಡಿಯಿಂದ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಅಭಿಷೇಕ, ತೀರ್ಥ ಮತ್ತು ಭಂಡಾರ ಹಾಕಿ ನಾಲಿಗೆಯನ್ನು ಊದಿನ ಕಡ್ಡಿಯಿಂದ ಸುಡುವ ಮೂಲಕ ಕುಲಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕಂಚಾವೀರರ ಒಂದು ಜೀವನಕ್ರಮವಷ್ಟೇ. ಇದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕುಲ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನಗೊಂಡು ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟಗೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ಇದು ಮತ್ತೆ ಮೈಲಾರನ ಪ್ರಭಾವವೋ? ಇಲ್ಲವೆ ದೈವದ ಅರ್ಚಕರಾದ ಒಡೆಯರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಭಾವವೋ ಆಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಂಚಾವೀರರು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪವಾಡಗಾರರಾಗಿರುವಂತೆ, ಖಡ್ಗ ಪಾಣಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಮೈಲಾರ ತನ್ನ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಬೆಂಗಾವಲಾಗಿ ಈ ವರ್ಗವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ವರ್ಗ ತನ್ನ ಕಾಲು ಪವಾಡ, ಸರಪಳಿ ಪವಾಡ, ಬಗನಿ ಗೂಟದ ಪವಾಡ, ಮಿಣಿ ಪವಾಡ, ಮುಳ್ಳಿನ ಪವಾಡ, ಕೈ ಪವಾಡ, ಕೆನ್ನೆ ಪವಾಡ ಹೀಗೆ ದೈಹಿಕ ಪವಾಡಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು, ಸಿದ್ಧ ತಯಾರಿಯನ್ನು ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಂದಂತಿದೆ. ಜನ ಇದನ್ನು ಭಯದಿಂದ ಹಾಗೂ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ನೋಡುವ ಮೂಲಕ ಮೈಲಾರನ ಶಕ್ತಿಯತ್ತ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು

ಹರಿಸುವ, ಆತನ ಮಹಿಮೆ, ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ. ಕಂಚಾವೀರರಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವೆಡೆ, ಆಂಧ್ರ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಗೋವ, ತಮಿಳುನಾಡು, ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ 'ಮೈಲಾರನ ನೆಲೆ' ಗಳ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಲ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಒಂದು ನಿಷ್ಠಾವಂತ ವರ್ಗ ಇರಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮೆರೆಯುವವರು ಯಾರು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಂಚಾವೀರರಂಥವರ ಮೂಲಕ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸುವ ಕೆಲಸವೂ ಜರೂರು ಆಗಬೇಕಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಒಂದೇ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ, ಜಾತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡದ ಹಾಗೆ ಮೈಲಾರ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದ ದೈವವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಡಿಯಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನೂ ಅಲ್ಲದ, ದೈವವೂ ಅಲ್ಲದ 'ಅರೆದೈವ' ವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಕುರುಬ, ಬೆಸ್ತ ಅಂಬಿಗರು, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಕೋಳಿ ಜನಾಂಗ ಪೂಜಾರಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದರೆ, ದೇವರಗುಡ್ಡದಂತಹ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಇದೆ. ವೀರಶೈವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಮೈಲಾರನನ್ನು ತಮ್ಮ ಕುಲದೇವತೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಮೈಲಾರನನ್ನು ಮಲ್ಲುಖಾನ, ಅಜಮತ್‌ಖಾನ ಎಂದೇ ಪೂಜಿಸುವುದುಂಟು. ಹಾಗಾಗಿ ಮೈಲಾರ ಹಲವು ಕುಲಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಪರಿವಾರವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ದೇವತೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಈ ಹಲವು ಜನಪದ ಕುಲಗಳಲ್ಲಿನ ಕಥೆ, ಹಾಡು, ಹೇಳಿಕೆ, ಐತಿಹ್ಯ, ಸ್ಥಳಪುರಾಣ, ಶಿಷ್ಟಗ್ರಂಥ, ಜಾನಪದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ, ಕನ್ನಡಮರಾಠಿ, ಕನ್ನಡ ಆಂಧ್ರ (ತೆಲುಗು) ಕನ್ನಡ ತಮಿಳು ಈ ಭಾಷಿಕ ಹಾಗು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಲ್ಲೂ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಮಾನವ ಕುಲಶಾಸ್ತ್ರದ ಜನಾಂಗದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮೈಲಾರನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು.

ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜನ ಕುಲಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಸ್ಥಳೀಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರೆ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಾಗು ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಆಯಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನಕುಲದ ಇತಿಹಾಸದ ಭಾಗವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎರಡೂ ಇತಿಹಾಸಗಳು ಒಬ್ಬ ಮೈಲಾರನನ್ನು (ಖಂಡೋಬಾ) ಸೃಷ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿರಿಮೆ-ಗರಿಮೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಮತೀಯತೆಗಳನ್ನು, ಗಡಿ ರಾಜಕಾರಣಗಳನ್ನು, ನದಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು, ಭಾಷಿಕ ಅತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಮೈಲಾರನಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಮೀರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ಪರಿಸೆ ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗುಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಜಾತ್ರೆಗೆ, ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಉತ್ತರದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬರುವುದಾಗಲೀ, ದಕ್ಷಿಣದಿಂದ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುವುದಾಗಲೀ ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು, ಅವರ ಲೋಕತನದ ದೂರ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜನತೆ ಮೈಲಾರನಂಥವರನ್ನು, ಜುಂಜಪ್ಪನಂಥವರನ್ನು, ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇದರರನ್ನು ಲೋಕ ಕಂಟಕಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ನಮ್ಮ ಧರೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನತೆಯೇ ಇಂಥವರನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷೆಪಟ್ಟು ಧರೆಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಹಿಂದೆ ಕುಲ ಮೂಲದ ಹಿರಿಯ ಸತ್ಯಗಳಿವೆ. ಈ ಸತ್ಯ ಆಶಯಗಳೇ ಮೈಲಾರನಂಥವರನ್ನು ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟಿರಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.\ಈ ಜೀವಂತಿಕೆಯೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಒಳಗೆ ನೂರಾರು ಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವಹಿಸಿರುವುದು. ತುಂಗಭದ್ರೆ, ಯಮುನೆ, ಕೃಷ್ಣ, ಕಾವೇರಿ, ಗೋದಾವರಿ, ಗಂಗೆಯಂತಹ ನದಿಗಳು ಕೇವಲ ಭೌಗೋಳಿಕ ನಕ್ಷೆಯ ತಾಣಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಜನಕುಲ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಜೀವಕೊಟ್ಟ ಮಾತೃ ನೆಲೆಯವು. ಪಶುಪಾಲನೆ, ಕೃಷಿ ನಿಂತಿದ್ದೇ ಇದರ ಆಶ್ರಯದ ಮೇಲೆ. ಮೈಲಾರನಂತಹ ಜೀವಕೇಂದ್ರಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೂ ಇಂಥಲ್ಲಿಯೇ. ಹಾಗಾಗಿ ನದಿ ಪರಿಸರಗಳಿಂದಲೂ ಮೈಲಾರನನ್ನು, ಮೈಲಾರಪಂಥದ ಕಾಲ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸುವುದು ಆಗಬೇಕಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಪರಿಸರ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಹಬ್ಬಿದೆ.

ಮೈಲಾರನನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸುವಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮರ್ಥನೆ, ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಡಾ.ಓ.ಜಿ.ಖರೆ, ರಾ.ಚಿಂ ಢೇರೆ ಮುಂತಾದವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಕಾಸ ಕ್ರಮದ ಯಾವುದೋ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ವಿಠಲ, ಮೈಲಾರನನ್ನು ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಅವರು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ದೇವತೆ' ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಈ ದೈವ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಕುಲದೈವವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಸಮರ್ಥನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೈಲಾರ ಅಥವಾ ಖಂಡೋಬಾ ಮೂಲತಃ ಕರ್ನಾಟಕದ ದೇವರು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಶಂ.ಬಾ.ಜೋಶಿಯವರು ತಮ್ಮ "ಮರಾಠಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಾಹಿ ಸಮಸ್ಯ" ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡರು.'ಖರೆ' ಅವರು ಮೈಲಾರ ಕ್ಷೇತ್ರ 'ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಧನಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಖಂಡೋಬಾ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರಚೇ ಕುಲ ದೈವತ' ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು. ಡಾ.ದೇಸಾಯಿ ಮೈಲಾರ ಮಾಳಚಿಯರನ್ನು ಶಾಸನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಶಾಕ್ತಮತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಢೇರೆ ಅವರೂ ಕೂಡ 'ಖಂಡೋಬಾ' ಎನ್ನುವ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬರಹಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಏನೇ ತೊಡಕುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ದೇವರು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಕುಲ ದೇವರು' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೇ ಇವರು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿರುವಂತಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಮೈಲಾರ ಅನೇಕ ಕುಲಗಳ ಮನೆದೇವರೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಬಿ.ಎಸ್.ಕುಲಕರ್ಣಿಯವರೂ ಕೂಡ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರೇ ಮಲ್ಹಾರಿ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವ ಒಂದು ದೈವತವೋ ಅಥವಾ

ಸಂಯುಕ್ತ ದೈವತವೋ? ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವನ್ನೂ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.* ೧

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಮೈಲಾರನ ಬಗೆಗೆ ಡಾ.ಪಿ.ಬಿ.ದೇಸಾಯಿ, ಡಾ.ಬಿ.ಎಸ್.ಕುಲಕರ್ಣಿ, ಡಾ.ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಡಾ.ಕೆ.ವಿ.ರಮೇಶ, ಡಾ.ಸೀತಾರಾಮ ಜಾಗೀರದಾರ, ಡಾ.ನೇಗಿನಹಾಳ, ಡಾ.ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಪ್ರೊ.ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠರಂಥವರು ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನೂ, ಡಾ.ಶ್ರೀನಿವಾಸ ರಿತ್ತಿ, ಡಾ.ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಕ.ರಾ.ಕೃ, ಡಾ.ಚಕ್ಕೆರೆ ಶಿವಶಂಕರ, ಡಾ.ನೇಗಿನಹಾಳ, ಡಾ.ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ ಮೊದಲಾದವರು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಂಪಾದಿತ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಇದು ಮರಾಠಿ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಆಧುನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲ. ಆದರೆ ೧೦-೧೧ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಮೈಲಾರನ ಕುರಿತು ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ನಯಸೇನ, ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ, ನೇಮಿಚಂದ್ರ, ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಬಸವಣ್ಣ, ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಹರಿಹರ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಮೊದಲಾದವರು ಮೈಲಾರ ಗೊರವನ ಬಗೆಗೆ ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೈಲಾರನನ್ನು 'ವೀರ', 'ಭೈರವ' ನೆಂದು ಇವರು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವಂತಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ವಚನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಮೈಲಾರನ ಕುರಿತು ನಾಲ್ಕು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. 'ಒಳ್ಳಿಯ ಮೈಲಾರನ ವೊಳಗೆಲ್ಲ ಸಣಬು' 'ಪಿಂಬೇರ ಮೈಲಿಗ' (ಮೈಲ), 'ಮೈಲಾರನ ಪೂಜಿಸಿ ನಾಯಾಗಿ ಬಗಳುವುದು ಕಂಡೆ', 'ಮೈಲಾರನ ಸಿಂಗರಿಸಿದಂತೆ'. ಬಸವಣ್ಣನ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಮೈಲಾರನ ಪೂಜಿಸಿ ನಾಯಾಗಿ ಬಗಳುವುದು ಕಂಡೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸುವ, ನಾಯಾಗಿ ಬೊಗಳುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆದ ಗೊರವರನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.ಬಸವಣ್ಣನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಮೈಲಾರ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ದೈವವಾಗಿರಬೇಕು. ನಾಯಿಯಂತೆ ನಟಿಸುವ ಗೊರವರನ್ನು ಹತ್ತಿರದಿಂದ ಕಂಡಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಆತ 'ಪಿಂಬೇರ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರದೇಶದ ಬಗೆಗೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರದೇಶವೇ ಪ್ರೇಮಪುರ (ಬೀದರ್ ಜಿಲ್ಲೆ) ಇರಬೇಕೆಂದು ನೇಗಿನಹಾಳರಂಥವರೂ ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಉಲ್ಲೇಖದಂತೆ ಮೈಲಾರನ ಚರಿತ್ರೆಯು ೧೧-೧೨ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸರಿಯುವ ನೆಲೆಯೇ ಆದಿಮ ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನದು. ಮೈಲಾರನ ಪಶುಪಾಲನಾ (ಕುರಿಗಾರಿಕೆ) ಹಾಗೂ ಕೃಷಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಕಾಲದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬಹುಶಃ ಇದೇ ಮೈಲಾರನನ್ನು, ಮೈಲಾರನ ವೀರ ಪಂಥವನ್ನು ಜನಕುಲ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅರಿವಿನದಾಗಿರಬಹುದು.

ನಮ್ಮ ಸಮರ್ಥನೆ, ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗಿದೆ

ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಗಳು (ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು) ಈ ಸತ್ಯಗಳತ್ತ ನಮ್ಮನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಆಶಯಗಳು ಮೈಲಾರನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಜನಪದರು 'ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ನೆನಿಯಾಕೇ ಮಲ್ಲೀಗಿ ಹೂ ಬೇಕೇ ಮಲ್ಲೀಗಿ ತೋಪೇ ಮಯಲಾರೋ||' ಎಂದಿರುವುದು. ಈ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನರ ಜೀವನದ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ. ಆ ನಂಬಿಕೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ ಈ ಮೈಲಾರ ಖಂಡೋಬಾ.

ಜುಂಜಪ್ಪ

ದ್ರಾವಿಡ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆ, ಕೃಷಿ, ಹಟ್ಟಿಗಳುಳ್ಳ ಗ್ರಾಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಉದಯ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಪ್ರಧಾನ ದೈವವಾದ ಜುಂಜಪ್ಪ ವಲಸೆಗಾರ ಪಶುಪಾಲನ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಒಬ್ಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಪಶುಪಾಲನೆ ಕೈಗೊಂಡಾಗ ಗಣೇ ಊದುತ್ತಲೇ ಪಶುಗಳನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ 'ಜುಂಜಪ್ಪನ ಗಣೆ' ಎಂತಲೂ, ಹೇಳುವ ಪದವನ್ನು 'ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪದ' ವೆಂತಲೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆ ಕರ್ನಾಟಕ, ಆಂಧ್ರದೆಲ್ಲೆಡೆ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತುಮಕೂರು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಬಳ್ಳಾರಿ, ಹಾಸನ ಮತ್ತು ಆಂಧ್ರದ ನಾನಾ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಮೂಲಕ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಡಾ.ನೇಗಿನಹಾಳರು ಗೊಲ್ಲ ಜನಾಂಗದ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ, "೧೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ದೇಶ ಕೋಶಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಗೌಡ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಾಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಾದರು. ಬರಬರುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಂದ ಚ್ಯುತರಾಗಿ ದೇವಾಲಯದ ಸೇವಕರೋ, ಖಜಾನೆ ಕಾಯುವ ಉದ್ಯೋಗದವರೋ, ದ್ವಾರಪಾಲಕರೋ (ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು) ಆಗಿ ಕಾಲ ಉರುಳಿದಂತೆ ಕೇವಲ ಪಶುಪಾಲಕರಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟರು".*[೨] ಹೀಗೆ ಮಾರ್ಪಟ್ಟ ಕಾಲದ ಸಂಕರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ದ್ವಾರ ಪಾಲಕರಾಗಿದ್ದ ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರು ತಮ್ಮ ಈ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅದೇ ಪಶುಪಾಲನಾ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲು ಹಾತೊರೆದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮಾರೇನಗೊಲ್ಲರೊಂದಿಗೆ ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರ ಆಂತರಿಕ ಜಗಳವೂ ಕೂಡ ಈ ವೃತ್ತಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಹಾಗೂ ಆತನ ಪಶುಗಳನ್ನು ಸರ್ವನಾಶ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ತಾವು ಈ ಕಸುಬಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸ ಬೇಕೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರ.

ನೇಗಿನಹಾಳರು ಕೊಡುವ ವಿಚಾರ ಅದು ೧೦ನೆಯ ಶತಮಾನ ಇಲ್ಲವೇ ಆನಂತರದ್ದು. ಆಗಾಗಲೇ

ಸಾಮಂತಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಚಿಗುರೊಡೆದು ಹಬ್ಬುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವದು. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಇದರಾಚೆ ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟೊಂದರ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬೇಟೆ, ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯಂತಹ ವಿವರಗಳೂ ಈ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಸಹಜವೇ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ವಿವರಗಳು ಆದಿಮ ಸಮಾಜ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜ, ಮುಂದುವರೆದ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಅವು ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇದು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ (ಜುಂಜಪ್ಪನ) ಜೀವನ ವೃತ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಮಜಲುಗಳನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮೂಲವನ್ನು ನಾವು ಇಂಥಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಬೇಕಿದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ, ಜುಂಜಯ್ಯನೆಂದೇ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ವೀರ, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಎತ್ತಯ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿ ಸಲ್ಪಡುವವನು. ಶಿರಾ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬೇವಿನಹಳ್ಳಿ, ಮತ್ತು ಗುಬ್ಬಿ ತಾಲೂಕಿನ ಹಾಗಲವಾಡಿ ಈತನ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಗಳು. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಆಚರಣೆ, ಜಾತ್ರೆ, ಹಬ್ಬದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನೆರವೇರುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈತ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ. ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಗಂಗಿ ಮಾಳಮ್ಮರ ಹಿರಿಯ ಮಗನೆಂದೂ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಕುರುಬರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವೇ ಇದೆ. ಹಿರೇ ಮೈಲಾರ ಹಾಗೂ ರಾಣೆಬೆನ್ನೂರಿನ ದೇವರಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಆರಾಧನೆಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮೂರ್ತಿಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಈತನನ್ನು ಮೈಲಾರನ ಹಿರಿಯ ಮಗನಾದ 'ದೊಡ್ಡಯ್ಯ' ನೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಈತನ ತಮ್ಮ ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ ಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರವೂ ಈತ ಶಿವನ ಮಗ. ವೀರಭದ್ರನ ಇನ್ನೊಂದು ಅವತಾರ. ವೀರಭದ್ರ ಎಂದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪನೇ ಎಂದು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ದೇವರಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಈಗ ಗಣಪತಿಯ ಮೂರ್ತಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನರು ಈ ಗಣಪತಿಯೇ ಜುಂಜಪ್ಪನೆಂತಲೂ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸವದತ್ತಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಕಾರೀಮನಿ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ ಮತ್ತು ಜುಂಜಯ್ಯರ ಆರಾಧನೆ ಇರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೈಲಹೊಂಗಲ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಶೀಗೆಹಳ್ಳಿ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ದೇವಾಲಯ ಇರುವುದಾಗಿ ನೇಗಿನಹಾಳರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. *[೩] ಈ ಪಂಚಲೋಹದ ಮೂರ್ತಿ ಅಶ್ವಾರೋಹಿಯಾಗಿದ್ದು ಮಾನವಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದಂತೆ. ಆಗಲೇ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕತ್ತಿ ಮತ್ತು ಗುರಾಣಿ ಹಿಡಿದದ್ದರ ಸಂಕೇತವಾಗಲೀ, ಅಕ್ಕ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಛತ್ರಿ ಚಾಮರ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದಾಗಲೀ ಸಾಮಂತಶಾಹಿ ಪಾಳೇಗಾರಿಕೆಯ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಆ ಪ್ರದೇಶ ಒಗ್ಗಿಕೊಂಡಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಆಗ ಸಹಜವಾಗಿ ರಾಜನ ಚಹರೆಗಳೇ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಧಾನ ದೈವಕ್ಕೆ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಕೂಡ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಆಡಳಿತದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಕಾಲವೇ.

ಮೈಲಾರನಂತೆ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಕೂಡ 'ಹುತ್ತದ ದೈವ' ವೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹುತ್ತದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ವಲಸೆಗಾರ ಪಶುಪಾಲಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರೂ, ದಲಿತ ಕೃಷಿಕರಲ್ಲೂ ಈ 'ಹುತ್ತ' ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ದಲಿತರ ಕೃಷಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆರಾಧನೆ ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದ ಆ ಹುತ್ತಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ವಲಸೆಗಾರ ಪಶುಪಾಲಕರು ಅಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೆಂದೂ ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹುತ್ತಗಳಲ್ಲೇ ಪಶು-ಕುರಿಗಳು ವೃದ್ಧಿಸಿದವೆಂದೂ ಜನ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಯಾಣಿ ಅಂತಹ ಹಸು (ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ) ಹಾಲು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದದ್ದು ಈ ಹುತ್ತಕ್ಕೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹುತ್ತ ಅಥವಾ ನಾಗಾರಾಧನೆ ನಮ್ಮ ಆದಿಮ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೇ ಇರುವ ಪ್ರಧಾನ ಕೇಂದ್ರ ನೆಲೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚೇಳೂರ ರಂಗನನ್ನು ಸೋಲಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪ ತಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಕೋಪಗೊಂಡು ಮಲಗಿಕೊಂಡಿರುವಾಗಲೇ ಅವನ ಮೇಲೆ ಮೂರಾಳುದ್ದ ಮೂಗು ಹುತ್ತ ಬೆಳೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಹುತ್ತವನ್ನು ಪೂಜುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲಾನಂತರ ಹುತ್ತದ ಆರಾಧನೆ ಹೋಗಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಲಿಂಗಾರಾಧನೆ (ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯ) ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಸ್ವಯಂಭೂಲಿಂಗ ಇಲ್ಲಿನ ಕಲ್ಪನೆ. ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಂದೆ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡ, ತಾಯಿ ಸಿತ್ತಮ್ಮ. ಆತನ ತಾತ ದೇವುರ ದಯಾಮಾರ. ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ನಂತರ ಜುಂಜಪ್ಪ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹುಟ್ಟೂ ಕೂಡ ಮಾನವ ಅಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಲೇ ನಡೆದಿರುವಂತಹದ್ದು. ಬಹುಶಃ ಯೋನಿ ಪೂಜಕರಾಗಿದ್ದ ಈ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲ ವಲಸೆಗಾರ ವರ್ಗ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪವಿತ್ರವೆಂದೋ, ಪೂಜ್ಯವೆಂದೋ, ಅಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುವುದು ಮೈಲಿಗೆ, ಅಪವಿತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿಯೇ ಇಂತಹ ವೀರರನ್ನು ಸಮುದಾಯ ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿರಬೇಕು. ಅವರು ತಾಯಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಸಾಮಾಜೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ರೀತಿ ಮಾತ್ರ ಹೊಸದು ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತಹದ್ದು. ಅದೇ ನಂಬುಗೆ, ಆರಾಧನೆ ಮೂಡಿಸುವಂತಹದ್ದು. ಅನೇಕ ವೀರರು ಜುಂಜಪ್ಪನಂತೆ ಅಸಹಜ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತಾಯಿ ಸಿನ್ನಮ್ಮನ ಬಲ ತೋಳನ್ನು ಸೀಳಿ ಬಂಗಾರದ ಹಲ್ಲಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಇದೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ವೀರಭದ್ರನೇ ಆನಂತರ ನರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ

ಈತನಿಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಾನವಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಾಗಿ.

ಡಾ.ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರೂ ತಮ್ಮ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬೇವಿನಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಹಾಗಲವಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಲಿಂಗ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲೀ ಇರದೆ ಕೇವಲ ಗುಬ್ಬಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ *' ಈ ಗುಬ್ಬಗಳಲ್ಲೇ ಬಟ್ಟೆ, ಬರೆ ಖಡ್ಗ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮೂಲ ನೆಲೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಹಟ್ಟಿ, ಕಣತಿ, ಅಂಬು, ಗುಡಿಕಟ್ಟು, ಕಟ್ಟೆಮನೆ ಹೀಗೆ ಅವರ ಜೀವನ ಸಂರಚನೆಯ ಹಂತಗಳು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು, ಆಯುಧಗಳು, ರಾಜ ವೈಭವದ ಪರಿಕರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಮೈಲಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈಗ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜಾತಿ, ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಉಳಿದಿರಲಾರದೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಕೂಡ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಉಳಿದಿರಲಾರದು. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲದೇ ಇತರೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪೂಜಿಸುತ್ತವೆ. ಮೈಲಾರನಲ್ಲಿ ಕುರುಬ, ಲಿಂಗಾಯತ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದಿಯಾಗಿ ಗೌಳೀ, ಗೊಲ್ಲ, ಬೇಡ, ಬೆಸ್ತ, ಲಂಬಾಣಿ, ಮುಸ್ಲಿಂ, ಹೊಲೆಯ, ಮಾದಿಗರು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಯ ರಚನೆ ಇದ್ದರೂ ಜಾತ್ರೆ ಇದನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಲ್ಲ ವರ್ಗ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣಕ್ಕೆ ತರುವ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕತನಗಳನ್ನು ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸುವ ಗುಣ ಹೊಂದಿದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ದೇವಾಲಯದ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಕಟ್ಟು ನಿಟ್ಟಾದ ಮಡಿಯನ್ನೇ ಪಾಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯಂತೆ.

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಊರಜನರು ಆಚರಿಸುವಂತೆಯೇ ಯುಗಾದಿ, ದೀಪಾವಳಿ, ಬಸವನಹಬ್ಬ, ಶಿವರಾತ್ರಿ ನಾಗರ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶಿವರಾತ್ರಿಯು ಅವರಿಗೆ ಕಾಳಿನ ಹಬ್ಬವಾದರೆ ದೀಪಾವಳಿ ದೀಪದ ಹಬ್ಬವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಸವನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಹೋರಿ, ಎತ್ತುಗಳ ಮೆರವಣಿಗೆ ಇದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ದನ, ಕುರಿ, ಮೇಕೆಗಳನ್ನು ಕಿಚ್ಚು ಹಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ, ರೋಗ ರುಜಿನಗಳು ತಟ್ಟದಿರಲೆಂದು ಈ ಆಚರಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ನಾಗರ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಹುತ್ತಗಳ ಪೂಜೆ. ಒಂದೆಡೆ ಹೀಗೆ ಹಬ್ಬಗಳಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಜಾತ್ರೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಭ್ರಮಗಳೇ ಬೇರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನೊಂದಿಗೆ ಅವರ ಕುಲ ದೈವಗಳಾದ ಎತ್ತಪ್ಪ, ಚಿತ್ರ ದೇವರು, ಕಾಟಯ್ಯ ದೇವರು, ಪಾತೇದೇವರು, ಕೇತೇದೇವರು, ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಮ್ಮ, ಬೇವಿನಹಳ್ಳಿಯ ಕರಿಯಮ್ಮ, ಭೂತಪ್ಪಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಜಾತ್ರೆಗಳಾಗಿ ನಡೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಜಾತ್ರೆ ದೀಪಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗುವುದರಿಂದ ಅದು ಜಾಂಡೇವು ಹಾರಿಸುವ, ಹಾಲು ಮೀಸಲು ಕರಿಯುವ, ದೇವರು ಗಂಗೆಗೆ ಹೋಗಿಬರುವ, ಜನರು ಹರಕೆಗಳನ್ನು ತೀರಿಸುವ, ದೀಪ ಏರಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬೇಡಿಕೊಂಡವರು ಮೀಸಲು ತುಪ್ಪವನ್ನು ತಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಣ್ಣು ಕಾಯಿ ಮಾಡಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ (ಹಟ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ) ಹಾವು, ಚೇಳು, ಮಂಡರಗಪ್ಪೆ ಕಡಿದು ಗುಣವಾಗಿದ್ದರೆ ನೆನಪಿಗೆ (ಜುಂಜಪ್ಪನೇ ಇದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿದು) ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಬೆಳ್ಳಿ, ಚಿನ್ನದ ಹಾವು, ಚೇಳು, ಮಂಡರಗಪ್ಪೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹರಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಜೀವಾನಾಧಾರವಾದ ದನ ಕರುಗಳಿಗೆ ಉಣ್ಣೆಹತ್ತಿದಾಗಲೂ ಅದರ ವಾಸಿಗೆಂದು ದೇವರಲ್ಲಿ ಹರಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಈ ಹರಕೆ ತೀರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಜುಂಜಪ್ಪ, ಎತ್ತಪ್ಪ, ಚಿತ್ರದೇವರ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯ ಆಚರಣೆಯ ವಿಧಾನ. ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಕಣಿ ಹೇಳುವ, ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಂಪತ್ತಾದ ಈ ದನಕರುಗಳೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಪ್ರೀತಿ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ಹುತ್ತ, ದನಗಳ ಗೂಡು ಮತ್ತು ದೇವರ ಗುಬ್ಬಗಳನ್ನು ಪವಿತ್ರವಾದ ಸ್ಥಳಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವುದು. ಗಂಗೆಯ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಹೆಂಗಸರೇ ಭಾಗವಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ 'ಚೆನ್ನಿಗೆ ಕುರಿ' ಎಂದು ಮೀಸಲು ಬಿಡುವುದು,* ೫ ಪಟ್ಟದ ಬಸವನನ್ನಾಗಿಸುವುದು ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಈ ಜಾತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಜೀವನ ಆವರ್ತದಲ್ಲಿ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಬ್ಬ, ಜಾತ್ರೆ, ಉಳಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಿವರಗಳು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಿಸಿದಾಗ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿವರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಆಗ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಹಾಗಲವಾಡಿಯ ಪಾಳೇಗಾರಿಕೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ನೆಲೆಗಳಿರುವುದು. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸಗಳೆರಡು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗಲವಾಡಿ ನಾಯಕರ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಡಾ.ಡಿ.ಎಸ್. ಯೋಗೀಶ್ವರಪ್ಪರ ಕೃತಿಯು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಲವಾಡಿ ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ದಟ್ಟವಾದ ಕಾಡು, ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರವೆಂದೂ, ದನ ಕುರಿ ಸಾಕಲು ಇದು ಯೋಗ್ಯ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. * ೬ ಹಾಗಲವಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಶೈವ ವೈಷ್ಣವ

ದೇವಾಲಯಗಳಿದ್ದು ಅದರ ಸುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಾರಗಳಿದ್ದವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಡಬ, ನೊಣವಿನ ಕೆರೆ, ನುಗ್ಗೇನ ಹಳ್ಳಿ, ಮಾಯಾಸಂದ್ರ ಹಾಗೂ ಬಿಂಡಿಗನ ವಿಲೆ. ಇವು ವೈಷ್ಣವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಪ್ರದೇಶಗಳು. ಶೈವ ವೈಷ್ಣವ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸೇವೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು,ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಹಜವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ, ಸಮಕಾಲೀನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಮತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಶೈವ ವೈಷ್ಣವಗಳ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಕಾಡಿನ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಈ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳೂ ಇವೆ. ಯಾದವ ಕುಲದ ಗೊಲ್ಲರು ಹಾಗೂ ಕೃಷ್ಣ ಕುಲದ ಗೊಲ್ಲರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ಯೆರಿಮಾದಿನಾಯಕನೆಂಬ ಶೈವ ಅನುಯಾಯಿ ಹಾಗಲವಾಡಿ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಸ್ಥಾಪಕನೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನಾಯಕರುಗಳೂ ಶೈವ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವರ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಈ ಪಾಳೇಗಾರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಎಲ್.ಕೆ. ಅಯ್ಯರ್ ಅವರ "ದ ಮೈಸೂರು ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಕ್ಯಾಸ್ಟ್ಸ್" ನ ಮೂರನೇ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಹೊಸ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ ಮತ್ತು ಚುಂಚನ ಕೋಟೆಗಳು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾಗಿರುವ ಸಂಭವನೀಯ ಊಹೆಯನ್ನೂ ನೇಗಿನಹಾಳರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರೇ ಚುಂಚನೆಂಬ ರಾಕ್ಷಸ ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಚುಂಚನಕಟ್ಟೆ, ಬೆಳಗಾವಿಯ ಚುಂಚನೂರು ೧೧ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚುಂಚೇಗೌಡ, ಜುಂಚೇಗೌಡ ಉಲ್ಲೇಖ, ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಒಂದು ತಾಮ್ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚುಂಚೇಗೌಡ, ಜುಂಚೇಗೌಡ ಉಲ್ಲೇಖ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ದೇವರು ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಸಮೀಪವಾಗಿರಿಸಿ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. * ೭

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹುಟ್ಟಿನ ಸಂದು' ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಶಿವ ಪಾರ್ವತಿಯ ಮಗನಾಗಿದ್ದ ವೀರಭದ್ರನೇ ಹಾವು ಚೇಳುಗಳಿಂದ ಜನರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲೆಂದು ನರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬಂಜೆಯೆಂದು ಹೀಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಿನ್ನಮ್ಮನ ಬಲ ಭುಜದಿಂದ. ಬಂಗಾರದ ಹಲ್ಲಿಯಾಗಿ ಒಡಮೂಡುವ, ತಾಯಿಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಮಾತನಾಡುವ, ಹಾವು ಚೇಳುಗಳೊಂದಿಗೆ ೭ ವರ್ಷ ವಾಸವಾಗಿದ್ದು ಜುಂಜಪ್ಪನಾಗಿ ಎದ್ದು ಬರುವ ಪ್ರಸಂಗ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಈತ

ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿರುವುದು ಹದಿನಾರು ವರ್ಷ ಮಾತ್ರ. ಆಗ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಏಳು ಲಕ್ಷ ದನಗಳನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಾನೆ. ಶಿವನಿಂದ ಉರಿಗಣ್ಣು, ಉರಿ ಅಸ್ತ್ರವೂ ಇಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುತ್ತದೆ. ಬಾಣ, ಸಿಪ್ಪುಗೊಡಲಿ, ಲಿಂಗ, ನಡುಕಟ್ಟು, ವಜ್ರದ ಕಿರೀಟ, ಕರಿಕಂಬಳಿ, ಕಾಲಿಗೆ ತೋಡ, ನಾಗಬೆತ್ತವನ್ನೂ ತಾಯಿಯೇ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಧರಿಸುವುದು, ಊರ ಮನುಷ್ಯರ ನೆರಳು ನನಗೆ ತಾಕಬಾರದೆನ್ನುವುದು, ಸೂಲಗಿತ್ತಿಗೇ ಬೇನೆ ನೋವನ್ನು ಬರಿಸುವುದು, ಜುಂಜಪ್ಪ ತೊಟ್ಟಿಲುಬೇಕೆನ್ನುವುದು, ತೊಟ್ಟಿಲು ಹೆಣೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಸೂತಕ ಕಾಡುವುದು, ಹುತ್ತದಿಂದ ನೂರಾರು ಕುರಿಗಳನ್ನೂ ಬರಿಸಿಬಿಡುವುದು, ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಗೊಲ್ಲರು ಕೊನೆಗೆ ಒಂದಾಗುವುದು ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ತಿರುವನ್ನೇ ಈ ಸಂದಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಬಗೆಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಪ್ರಧಾನ ದೈವ, ವೀರನಾದರೂ ಉಳಿದ ವರ್ಗಗಳೂ ಈತನ ಬಗೆಗೆ ವಿಶೇಷ ನಂಬುಗೆ, ಹರಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ, ಪುರಾಣ, ಚರಿತ್ರೆ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲೂ ಜುಂಜಪ್ಪನ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಜುಂಜಪ್ಪ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ

ಮಾದಪ್ಪ, ಮಾದಯ್ಯ, ಮೂಡಲಮಲೆಯ ಅಯ್ಯ, ಮಲಯಮುನಿ, ಮಾಯ್ಕಾರ, ಕರಿಹೈದ, ಹೀಗೆ ನಾನಾ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮೂಲತಃ ಮಾದಿಗ ಕುಲದವನು. ಅಂದರೆ ಎಡಗೈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ. ಹದಿನಾಲ್ಕು, ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪುರುಷ. ಈಗಿನ ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಏಳುಮಲೆ ಮಾದಪ್ಪನ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ. ನಡುಮಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾದಪ್ಪ ನೆಲೆ ನಿಂತನೆಂಬ ವಿವರಗಳು ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನು ಶ್ರೀಶೈಲದಿಂದ ಬಂದವನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಸೂತ್ತೂರು ಗುರು ಪರಂಪರೆ" ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶ್ರೀಶೈಲದ ಪಾತಾಳ ಗಂಗೆಯ ತೀರದಲ್ಲಿದ್ದ ಗಣಂಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀಶೈಲದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೇ ಜಂಗಮರೂಪಿನಿಂದ ಬಂದು ಬಾಲಮಾದೇಶ್ವರನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಸಾಳೆ ದೇವರ ಗುಡ್ಡದ ಮೂಲಕ ಉತ್ತಮಪುರದ ಕಲ್ಯಾಣದೇವರು ಮತ್ತು ಉತ್ತರೇಜಮ್ಮ ಎಂಬ ಬಡ ಮಾದಿಗರ ಮಗನೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ವಚನಕಾರರು ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕರು ಅಯೋನಿಜತ್ವ ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪವಾಡ ಮೆರೆಯುವ ತತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನೇ 'ಕರ್ಣದೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವರುಂಟೆ' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ, ಅಕ್ಕ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ 'ಸಂಗದಿಂದಲ್ಲದೆ ದೇಹವಾಗದು' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಇರೋ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ವಾಸ್ತವಿಕತೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಸೃಜನಶೀಲ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮೌಲ್ಯ, ನಿಯಮ, ನಿಷ್ಠುರ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಸಮುದಾಯದ ಅಶಯ ಗಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಾದಪ್ಪ-ಮಂಟೇದರ ಮುಂದಾಲೋಚನೆ, ಉದ್ದೇಶಗಳು ಈಡೇರಬೇಕೆಂದರೆ ಸ್ವತಃ ಅವರೂ ಅಯೋನಿಜತ್ವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲೇಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಮೀರಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದರೆ ಅವರ ಕುಲದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಡೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಇವರು ಸಿಸುಮಕ್ಕಳಾಗಿ ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಾವೇ ಹೂವು, ಕಾಯಿ, ಹಣ್ಣು, ಪಿಂಡ ಪ್ರಸಾದದ ಮೂಲಕ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲು-ಸಿಸುಮಕ್ಕಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಾವ್ಯದ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶವೇ ಅದು. ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಂಥವರನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ.

ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರು ಮೊದಲ ಕೃಷಿಕರಾಗಿರುವಂತೆ ತಾಂತ್ರಿಕ ಯೋಗ, ಸಾಂಖ್ಯಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು. ಮಾದಪ್ಪ ತಾಂತ್ರಿಕ ಶೈವ ಪಂಥದವನು ಹಾಗಾಗಿ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಕೃಷಿಯಿಂದಾಗಿ. ಮೂಲತಃ ಶಾಕ್ತರಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಇವರು ಯೋನಿ ಪೂಜಕರಾಗಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಬಹುಶಃ ಇಂಥಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪನ ಸಮುದಾಯದ ಕನಸುಗಳು ಚಿಗುರೊಡೆದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಯೋನಿ ಪೂಜ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪವಿತ್ರವೆಂದು, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವೆಂದು ಗೌರವಿಸುವ; ಯೋನಿಯ ಮೂಲಕ ಜನನವನ್ನು ಅಸಹಜಗೊಳಿಸುವ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇವರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಕಾಲಾನಂತರ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೂತಕಕ್ಕೆ ಅಂಟಿ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಿಗಡಾಯಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪ ಕಲ್ಯಾಣದೇವರು ಮತ್ತು ಉತ್ತರಾಜಮ್ಮರ ಮಗನಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಇನಿಮಾವಿನ ಹಣ್ಣಾಗುವ ಮೂಲಕ ಅವಳ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಫಲವಾಗಿ ಗರ್ಭ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ಕೂಡ ತಾವರೆಯ ಕಮಲದಂತೆ ಬೆನ್ನಮಚ್ಚೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಮಾನ ಮೂಡಿ ಬರುವುದುಂಟು. ದಲಿತರಿಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪಮಾನ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಸಹಜ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆಯೇ? ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ವರ್ಗ ಜಾತಿ ವರ್ಣಗಳಿಂದ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ರೆನ್ನಿಸಿದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಿದೆಯೇ ಎಂಬುದು? ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಳೆದು ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಕರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಮನೋಭಾವಗಳು ಮೂಡಿರಬೇಕು. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿಯೇ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಮಾದೇಶ್ವರನ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗೆ ಇದು ಒಂದು ಹಂತವಾದರೆ, ಮಾದಯ್ಯ ಯಾವಾಗಲೂ ಹುತ್ತದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು. ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ನೆಲಸುಗಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುತ್ತದ ಆಶಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹುತ್ತದ ಮೇಲೆ ಹಸು ಹಾಲು ಕರೆಯುವ ಆಶಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಜುಂಜೇಗೌಡನಿಗೆ ನೂರಾರು ಕುರಿಗಳನ್ನು ಹುತ್ತದಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಒದಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಜನಪದ ದೈವಗಳು, ಶೈವ ಪಂಥಗಳು ಮೂಲದ ಹುತ್ತವನ್ನೇ ನೆನಪಿಸುತ್ತವೆ. ಶಿವ ಮತ್ತೆ ಇಂತಹ ಹುತ್ತಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ ಇಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹುತ್ತದ ನಾಶವೆಂದರೆ ಅದು ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರ ನಾಶವೆನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಚಿಂತನೆ ದ್ರಾವಿಡರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮನೆ ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಒಂದು ನೆಲೆ (ಅಧಿಕಾರ)

ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ಊಳಿಗದ ಚಾಕರಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬದನವಾಳು, ಸುತ್ತೂರು, ಕುಂತೂರು, ಶಂಭುಲಿಂಗ ಸ್ವಾಮಿಯಂತಹ ಮಠಗಳು ದಲಿತ ಮಾದಪ್ಪನನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಡ್ಡುತ್ತವೆ. ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ವೀರಶೈವನಲ್ಲದ 'ಶೈವ' ನಿಗೆ ಸ್ಥಳಾವಕಾಶ ಕೊಡದೇ ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾದಪ್ಪನಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಯುಕ್ತಿಗಳಿದ್ದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಇಲ್ಲಿ ಮಠಗಳಿಗೆ ತಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಮಠಗಳನ್ನು ತೊರೆದು ಕಾಡೇ ವಾಸಿಯೆಂದು ಮಲೆಯನ್ನು ಅರಸಿ ಹೊರಟಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವೇ ಇದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಊಳಿಗ ಸಮಾಜದ ಊಳಿಗದ ಮಠದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರಣ ಈ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳು ಮಾದೇಶ್ವರರ ಶಕ್ತಿಯ ಮುಂದೆ ಸೋಲುತ್ತವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಬಸವಣ್ಣನಾಗಲೀ ಈ ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳಾಗಲೀ ಮಾದಪ್ಪನನ್ನು ಕರೆದು ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಾನ ಮಾನ, ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ವಿಷಯ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ತಿಳಿದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇದರು ತಮ್ಮ ಕುಲದ ವೃತ್ತಿ ಕಾಯಕವನ್ನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಒಕ್ಕಲು, ಸಿಸುಮಕ್ಕಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಕುಲ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು, ಮಠ ಮನೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆಯಷ್ಟೇ. ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮದೇ ಆದ 'ದಲಿತ ಶೈವ ನಾಯಕತ್ವ' ವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪ್ರಾಯಶಃ ಇವರು ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಬಸವಪೂರ್ವಯುಗದ, ಬಸವೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಆರಂಭ ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯ ನಾಯಕತ್ವದಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. "ಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ತತ್ವ ಜ್ಞಾನ ವೀರಶೈವದ್ದಲ್ಲ. ಶೈವ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಮಾದೇಶ್ವರ ಬಸವ ಪೂರ್ವ ಯುಗದವರೆಂದು ಅಥವಾ ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನರೆಂದು ಊಹಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹಿರೇಮಠರು ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ". ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕ್ರಿ .ಶ. ೧೦೫೦ರ ಸುಮಾರಿನ ಕಾಳಾಮುಖ ಮಠಾಧೀಶನೆನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠರು ತಾಳುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮಾದೇಶ್ವರನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸತ್ಯಗಳನ್ನೇ ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹೇಳಿದಂತಿದೆ. ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ನೆಲಕೊಡದ ನಾಡು ಆತನನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಮಾದಿಗರಾದರೂ, ಗುರುವಾಗಿದ್ದ ಮಾದೇಶ್ವರ ಬೇಸರವಾಗಿ ಬೆಟ್ಟಸೇರಿದ (ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಸಾಂಗತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ) ಘನವಿರಕ್ತ ಪಟ್ಟವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿಬಂದ (ನಿರಂಜನ ವಂಶ ರತ್ನಾಕರ) ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವೂ ಕುಂತೂರು, ಸುತ್ತೂರು ಮೊದಲಾದ ಮಠಗಳು ಮಾದೇಶ್ವರರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಷಾದದಿಂದಲೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಿರ್ಮಾಯ ಗಣೇಶ್ವರರಿಂದರಲೇ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಬಸವಣ್ಣನ ಸಮಕಾಲೀನನಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ೧೧, ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಯಾವ ವಚನಕಾರರಲ್ಲೂ ಈ ಮಾದೇಶ್ವರರ ಸುಳಿವು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಮಾದಪ್ಪ ವೀರಶೈವವಲ್ಲದ ಶೈವ ಪಂಥೀಯನಾಗಿರುವುದೂ ಈ ಬಗೆಯ ವಚನ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅದೇ ಕಾಳಾಮುಖ ಶೈವಗುರುವಾಗಿದ್ದ ಮಾದೇಶ್ವರರು ಶರಣರ ಡಾಂಭಿಕತೆ, ಲೋಪ ದೋಷಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಪಂಥವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಚನಗಳು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಪವಾಡಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಯತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾದೇಶ್ವರರನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿ ನೋಡುವುದಿದೆ. ಮಾದೇಶ್ವರ ಪವಾಡಗಳು ಸಿದ್ಧಲಿಂಗ ಯತಿಗಳಂಥವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಉಂಟು. ಇದೊಂದು ಬಹುದೊಡ್ಡದಾದ ಶೈವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿದ್ಯೆಗಳು ಆ ಪಂಥದ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಏಕ ಮುಖವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಶೈವ ಮಠ ದೇಗುಲಗಳ ಗುರುಗಳ ಮಾಟ, ಮದ್ದು, ತಂತ್ರ, ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತರಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

'ನಿರಂಜನ ವಂಶ ರತ್ನಾಕರ' ಕೃತಿಯಂತೂ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ನಿರ್ಮಾಯ ಗಣೇಶ್ವರನೆಂದೇ ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು, ಚನ್ನ ಬಸವಣ್ಣ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಅನಾದಿಗಣನಾಥ, ಆದಿಗಣೇಶ್ವರರ ನಂತರ ಈ ಶೂನ್ಯ ಸಿಂಹಾಸನದ ಆರನೆಯ ಪಟ್ಟಾಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಪಡೆದವರು ಈ ನಿರ್ಮಾಯ ಗಣೇಶ್ವರ (ಮಾದೇಶ್ವರ) ನೆಂದಿದೆ. ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರರೂ ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಿ. ಶಿವಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ "ಶ್ರೀ ಮಾದೇಶ್ವರ ಚರಿತ್ರೆ" ಯಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರರು ಆರು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಜೀವಿಸಿದ್ದರೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಚಾಮರಾಜನಗರದ ಹರದನಹಳ್ಳಿಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರನು ಶ್ರವಣನನ್ನು ಕೊಂದು ವಜ್ರಮಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ, ಹಾಲಂಬಾಡಿ ಜುಂಜೇಗೌಡನು ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಒಂದಂಕಣದ ಗುಡಿಕಟ್ಟಿಸಿ, ಬೇಡರ ಕನ್ನಯ್ಯನ ವಂಶದವರಿಂದ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರ ವಿವರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭೬೧ರ ಹೈದರಾಲಿಯ ಶಾಸನವೂ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಸೇವೆಯ ಹಕ್ಕಿನ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಘರ್ಷಣೆ ನಡೆದಾಗ ವಿಚಾರಣೆ ನಡೆಸಿ ಬರೆಸಿದ ಶಾಸನವೂ ಇದೆ. ಈ ಹರದನಹಳ್ಳಿಯ ಶಾಸನ ಹಾಗೂ ಹೈದರಾಲಿಯ ಶಾಸನ ಆಗಲೇ ಮಾದಪ್ಪ ಜನಪ್ರಿಯ ದೇವರಾಗಿದ್ದರ ಇತ್ತೀಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾದಪ್ಪನ ಬದುಕಿನ ಕಾಲದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೪೪ರ ದೇವಚಂದ್ರನೆಂಬ ಜೈನ

[illegible]

[illegible]

ಕವಿಯ "ರಾಜಾವಳಿ ಕಥೆ" ಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. "ಕುಂತೂರು ಮಠದೊಳ" ನಂಜಯ್ಯನೆಂಬ ಜೋಳಿಗನ ಒಡೆಯರಿರಲಲ್ಲಿಗೆ ಬಡುಗು ಸೀಮೆಯಿಂದೊರ್ವ ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಸಂಸಾರದೊಳ್ ವ್ಯಂತರ ದೇವತಾ ಒಲುಮೆಯಿಂ ದೇಶಾಂತರಂ ಬಂದು, ಆ ಮಠಮಂ ಸೇರಿದನಮಂ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿರ್ದು' ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿತಗೊಂಡಿರುವುದು; ಜೈನರ ಶ್ರವಣ ದೊರೆಯು ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಕುಲಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಮಾದಿಗ, ಮಾದಾರಿ ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಿಯೇ ಉರಿಚಮ್ಮಾಳಿಗೆಯನ್ನು ತರುವಂತೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸುವುದು. ಮಾದಪ್ಪ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ 'ಮಾದಿಗ' ನೆಂದೇ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಮಠದೊಳಗೆ ಸೇರಿ ದನವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂಬುದು ಊಳಿಗಕ್ಕಿದ್ದ ಎಂಬುದನ್ನೇ ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಾದಪ್ಪನ ಬಾಲ್ಯದ ವಿವರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ವಿಚಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಮಾದಯ್ಯನ ಅಂತ್ಯವೂ ಕೂಡ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಜರುಗಿಹೋಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಥೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ಲಿಖಿತ, ಮೌಖಿಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮಾದಪ್ಪ ಶೈವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥವನ್ನು ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೆಳ ವರ್ಗಗಳಿಂದಲೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದನೆಂಬುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದಿಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪುರಾಣೀಕರಿಸುವುದು, ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಸಿ ನೋಡುವುದು, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುರಾಣದೊಳಗಿಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸುವ ಮನೋಭಾವದ ನಡುವೆಯೂ ಮಾದಪ್ಪ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂಬಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈತನ "ನಿರ್ದಿಷ್ಟ" ಕಾಲ ಮಾನವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹತ್ತಿರದ ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವಷ್ಟೆ. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯ ಕಲ್ಯಾಣ ಪೂರ್ವದ, ಕಲ್ಯಾಣ ನಂತರದ ಅನೇಕ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದು ೧೧, ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ೧೬, ೧೭ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಜೀಕು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಸಹಜವಾಗಿ ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇದರು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪನ ದೇವಾಲಯ, ತೋರುಗದ್ದುಗೆಗಳಿವೆಯೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪ ಬಂದು ಹೋಗಿದ್ದಾನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಜನಪದರದು. ಇದು ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕವೊಂದರಲ್ಲೇ ೪೦೦ ರಿಂದ ೫೦೦ರ ವರೆಗೆ ದೇವಾಲಯಗಳಿವೆ. (ಕೆಲವು ಹುತ್ತ, ಲಿಂಗದ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲೂ ಇವೆ) ಇನ್ನು ಆಂಧ್ರ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ತಮಿಳುನಾಡು ಇತರೆಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ನೂರಾರು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಮೈಲಾರ ಸಂಚರಿಸಿದ್ದಾನೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ? ಮೈಲಾರನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಕುಲ ಸಮಾಜಗಳು, ವಿವಿಧ ಭಕ್ತ ವರ್ಗಗಳು ತಾವು ನೆಲೆಸಿರುವೆಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ನೂರಾರು, ಸಾವಿರಾರು ಮೈಲಾರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಂತೆ ಮಾದಪ್ಪ-ಮಂಟೇದರ ದೇವಾಲಯ ಹಾಗೂ

ತೋರುಗದ್ದುಗೆಗಳು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಚಲನೆಗಳಿಗಿಂತ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಜೀವಂತಗೊಳಿಸುವ ಈ ಸಂವಹನಕಾರರು ಮುಖ್ಯ. ನೀಲಗಾರರು, ದೇವರಗುಡ್ಡರು, ಗೊರವ, ವಗ್ಗಯ್ಯಗಳು, ದಾಸಪ್ಪ ಜೋಗಪ್ಪಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವರೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮೈಲಾರರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಕುಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿ ನಿಧಿಗಳಾದರೆ, ಇವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಆ ಅರೆದೈವಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ದೈವ, ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಗಾಯಕ ವರ್ಗವನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇದರರಂಥವರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನವಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮಾದಪ್ಪನ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದೊಡಲಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ನಿಂತಂತಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವನ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅವತಾರವಾಗಿ ಈ ಮಾಯ್ಕಾರ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಮೇಲಿದೆ. ಇದೇ ಲೋಕ ಕಲ್ಯಾಣದ ಅತಿರೇಕ, ಆಮಿಷಕ್ಕೆ ಶ್ರವಣದೊರೆ (ಲಿಂಗ ರಾಕ್ಷಸಾವತಾರ ತಾಳಿ ಶ್ರವಣೇಶ್ವರನಾಗುವುದು) ಯೂ ಈಡಾಗುತ್ತಾನೆ. ಶಿವನ ಎಂಟನೆಯ ಅವತಾರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ತಾನೂ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಇಡೀ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಕೈವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇತ್ತ ಮಾದಪ್ಪನು ಹಲಗಪ್ಪನಿಂದ ಪೂಜೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆತನ ಹನ್ನೆರಡು ಕಂಬದ ಹಟ್ಟಿವೊಳಗೆ (ನಡುಮನೆ) ಹೊನ್ನಿನ ಹುತ್ತವಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತಾನೆ. ಹಲಗಯ್ಯ ಮುದ್ದಮ್ಮ ದಂಪತಿಗಳ ದೃಢ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸ ಮೂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೊಮ್ಮೆ ಶ್ರವಣದೊರೆ ಮಾದಪ್ಪನನ್ನು ಕುರಿತು ತಂದೆ ತಾಯಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ ಮಾದಪ್ಪ ಇಲ್ಲಿ ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಲೋಕ ಕಲ್ಯಾಣ ಮಾಡುವ ನಿಯಮ ಪಾಲನೆಗೆ ಇದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಕೊರಗಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಮಾದಪ್ಪ ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಗುರುವನ್ನು ಪಡೆಯಲೆಂದು ತಿರುಗಿ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಕಲ್ಯಾಣದೇವರು' ಉತ್ತರಾಜಮ್ಮ ತಂದೆ ತಾಯಿಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಾಘ್ರನಂದ ಸ್ವಾಮಿ ಗುರುವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಶ್ರೀಶೈಲದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜನ ಮಾದಪ್ಪನ ಗುರುವೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಶೈಲದ ಉಲ್ಲೇಖ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕನ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವನಾದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಮೊದಲು ಮಾದೇಶ್ವರನಾಗಿರಬಹುದೇ ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನ ಇಲ್ಲಿ ಮೂಡುವುದುಂಟು. ಇಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೂ, ಶ್ರೀಶೈಲಕ್ಕೂ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯ್ಕಾರ ಪರ್ವತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ರಾಜ್ಯ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಕೆಲಸವೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾದೇಶ್ವರ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಕಲಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕಗೊಳಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣಗಿದ್ದಾನೆ. ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮಪುರವೆಂದೇ, ಈ ಉತ್ತಮಪುರದ ಪುಂಡ ಮಾಯ್ಕಾರನೆಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪನ ಹುಟ್ಟು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತೀಕರಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಹೆಚ್ಚಿನ ವೈಭವಗಳಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮರಿದೇವರು, ದುಂಡಯ್ಯ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಮೂರ್ತಿ ಎಂಬ ನಾನಾ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಹೆಸರಿಗೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಹಲವು ಸಂವಾದಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಕೆಲವೇ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬಡಗಲ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಲಿಕೆ, ಜ್ಞಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಮುಂದೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಂತರದ ಅವನ ನಿರಂತರ ಚಲನೆ ಒಕ್ಕಲು ನೆಲೆಗಾಗಿ ಹುಡುಕಾಟ. ಒಕ್ಕಲು ಸಿಸುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಗುರುಮಠಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಹಂಬಲಗಳೊಂದಿಗೇ ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇದರಿಬ್ಬರೂ ಹೆಣಗುತ್ತಾರೆ. ಎಷ್ಟೆಂದರೆ ಜಿದ್ದಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಹಠದಿಂದ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕು ಬಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಶೈವ-ವೈಷ್ಣವಗಳ ಮತೀಯ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲೂ ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇದರು ತಮ್ಮ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಇಲ್ಲೊಂದು ಅಡಿಪಾಯವನ್ನು ತಾವಾಗಿಯೇ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಠಗಳ ಊಳಿಗವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವುದು ಮುಂದಿನ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ತಾವೇ ರೂಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದೇ ಇದೆ. ಸುತ್ತೂರು ಮಠವನ್ನು ತೊರೆದು ಕುಂತೂರು ಮಠಕ್ಕೆ, ಕುಂತೂರು ಮಠವನ್ನು ತೊರೆದು ಕಲ್ಲೂರು ತೋಟಿಗೆ, ಕಲ್ಲೂರು ತೋಟಿನಿಂದ ಅರ್ಧ್ನಳ್ಳಿ ಮಠಕ್ಕೆ, ಅರ್ಧ್ನಳ್ಳಿಯಿಂದ ಮಧೂನಳ್ಳಿ ಬೀದಿಗೆ, ಮಧೂನಳ್ಳಿಯಿಂದ ಸಿಂಗಾನಲ್ಲೂರಿಗೆ, ಹುಣಸೆಕಟ್ಟೆಗೆ, ಹನೂರು ಬೀದಿಗೆ, ಕೌದಳ್ಳಿ, ಬಾಗಿಲಿಗೆ, ಸಂತೇಕಾನಹಳ್ಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಂದ ಏಳುಮಲೆಗೆ ಹೀಗೆ ಮಾದಪ್ಪ ಮಠದಿಂದ ಮಠಕ್ಕೆ, ತೋಟಿನಿಂದ ತೋಟಿಗೆ, ಹಾದಿಬೀದಿಯ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಂದ ಒಕ್ಕಲು ಜನತೆ ಇರುವೆಡೆಗೆ ಧಾವಂತದಿಂದ ಧಾವಿಸಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಧಾವಂತವೇ ಕೊನೆಗೆ ಪವಾಡಗಳನ್ನೂ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿರುತ್ತದೆ.

ತನ್ನ ಕುಲ-ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, 'ಭಿಕ್ಷೆ' ಯನ್ನು ಹೀಯಾಳಿಸುವವರನ್ನೆಲ್ಲ ಮಠದ ಸಮೇತವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವ, ಸೋತು ಬಂದವರಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಗೆಲುವು, ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ತುಂಬುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಸುಖ ಸಿಗಬಹುದೆಂದು ಮಾದಪ್ಪ ಅರಸಿ ಹೊಗುತ್ತಾನೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಕಷ್ಟಗಳೇ ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳು ಎದೆಗುಂದದೇ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯ ಛಲವನ್ನು, ತಮ್ಮತನದ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹಕ್ಕು, ನೆಲೆ, ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಗೌರವ, ಒಡೆತನ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ಫೋಟವಿದು. ಆ ಸ್ಫೋಟದ ಜೀವಂತ ಸಂಕೇತ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳೇ ಈ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇದರು. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಿಷ್ಯ, ಒಕ್ಕಲುಗಳೂ ಮಾದಪ್ಪನನ್ನು ಒಪ್ಪಿ, ಪ್ರೀತಿಸಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಒತ್ತಡ, ಹಿಂಸೆ, ನೋವುಗಳನ್ನು ಮಾಂತ್ರಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಅನುಭವಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ವರ್ಗಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸುಖ ಇರಬೇಕು. ವರ್ಗ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೃತ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಡೆದುಹಾಕಿ ಒಂದು ಸಮಾನತೆಯ ಒಕ್ಕಲು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಒಂದು ಚಳುವಳಿಯನ್ನೇ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುವ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಮಾದಪ್ಪ-ಮಂಟೇದರು ಸವಾಲಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಈ ಬಗೆಯ ಸವಾಲುಗಳು ಇವರನ್ನು ಸೃಜಿಸಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವ ಸೋಲಿಗರಲ್ಲಿ, ದೇವರಗುಡ್ಡರಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಆಶಯಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇದರ ಮೂಲಕ ಸಾರ್ಥಕಗೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಜುಂಜೇಗೌಡನ ಮೂಲಕ, ಸಂಕಮ್ಮನ ಮೂಲಕ, ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮನ ಮೂಲಕ, ಸರಗೂರಯ್ಯನ ಮೂಲಕ ಕೊನೆಗೂ ಈಡೇರುತ್ತದೆ. ಮಾದಪ್ಪನ ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಾಲಿನಿಂದ ಸಾಲಿಗೆ ಮಾದಪ್ಪ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ದಲಿತರ ನಿಜವಾದ ಪೊಟೆನ್‌ಶ್ಯಾಲಿಟಿ ಏನೆಂಬುದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದೇ ಇಂಥಲ್ಲಿ. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯ ಆತನ ಆತ್ಮ ಕಥನವೊಂದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆಯೇ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು ಯಾವ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿದೆ. ನಿಜ, ಆದರೆ ಕೊನೆ ಕೊನೆಗೆ ಮಾದಪ್ಪ ಜಾತ್ಯತೀತನಾಗುವ ಕನಸನ್ನು ಕಂಡವನಾಗಿರಬೇಕು. ವರ್ಗಜಾತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸೆಣಸಿದ ಈ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಈಗಿನಂತೆ ಅಭಿಮಾನದಿಂದಲೋ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೋ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಯಾವ ಸೂಚನೆಗಳೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದರೆ ಸಮಾನಾಂತರ ಕುಲ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಗೋಜಿಗೆ ಮಾದಪ್ಪನಾಗಲೀ, ಮಂಟೇದರರಾಗಲೀ ಇಳಿಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೇನೋ. ಇಲ್ಲಿ, ಕುರುಬರು, ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಗಂಗಾಮತದವರು, ಉಪ್ಪಲಿಗರು, ಮಡಿವಾಳರು, ಪರಿಹಾರದವರು ಮಾದಪ್ಪನ ಗುಡ್ಡರಾಗುತ್ತಾರೆ, ಒಕ್ಕಲಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ಮಾದಪ್ಪನೇ ಹೇಳಿದನೆನ್ನಲಾದ ಒಂದು ಸಂಧ್ಯಾಕಾಲದ ಜಾತಿ ವಿನಾಶದ ಮಾತನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಡಾ.ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು ನೆನಪಿಸುತ್ತಾರೆ.*[೮]

[illegible]

[illegible]

ನನ್ನ ಹೀನ ಕುಲದ ಮಾದೇವ ಎಂದು
ಜರಿಯೋ ಕಾಲ ಬರುತಾದೇ
ನನ್ನ ಹೀನ ಅಂದು ಆಡುವ ಜನಗಳು
ಮಾನಗೆಡುಸ್ಬೇಕು ಕಾಣ್ರಪ್ಪ
ಜಾತಿ ಕುಲ ಹೇಳಿ ಜರಿದೋರು
ಅವುರ್‍ಯಾವ ಜಾತ್ಯಂತ ಹೇಳೀರು.

ನೊಂದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಟಗಳು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸ್ಫೋಟ, ತಿರಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಮಾದಪ್ಪನ ಉದಾಹರಣೆ ಸಾಕು. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರಂಥವರು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದು ಇದೇ ಅಸಮಾನದ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಸಂಕಟಗಳನ್ನೇ. ದಾಸ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗಿದ್ದು ಕನಕ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದು ಇದೇ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಅಪಮಾನವನ್ನೇ. ಈ ಅಪಮಾನತೆಯೇ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇದರು, ಕನಕ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರಂಥವರಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ಎಚ್ಚರಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ತುಂಬುತ್ತ ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಈಗಲೂ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಹೊಲೆಯ ಕುಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಬಂದಿರುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಬಸವಣ್ಣನ ನಂತರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮರು ಬಂಡಾಯಗಾರ. ಬಸವನ ಕಲ್ಯಾಣದೊಳಗಿದ್ದ ಮೊದಲಿನ ಒಗ್ಗಟ್ಟು, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನಿಸಿತ್ತಾದರೂ, ಅದರೊಳಗೆ ಇದ್ದ ಅಸಹನೆಯ, ಅವಸಾನದ ಮನಸ್ಸುಗಳು ವರ್ಗ ವರ್ಣ ಜಾತಿಗಳ ಸಂಕರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಕಟ, ಅಪಮಾನಗಳನ್ನು ತಾಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಎರಡೂ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತಿದ್ದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪರಂತಹ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗ ಪಂಥಗಳು ಎರಡು ಭಾಗವಾಗಿ ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಚದುರಿಹೋಗಿವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವ, ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಶೂದ್ರನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸಂಘಟಿಸುವ, ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಂಥವರು ಹೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ಗ ವರ್ಣ ಜಾತಿಗಳ ಅಪಾಯ ಅರಿತ ಇವರು ಕುಲಗಳನ್ನು, ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮೂಲಕ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದಂತಹ, ಉದಾರವಾದ ಪರ್ಯಾಯ ಸಮಾಜವೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ ವರ್ಗ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕುಲಗಳನ್ನಾಗಿಸುವ ಪೂರ್ವಿಕತನಗಳ ಕನಸೂ ಇಲ್ಲಿ ಈಡೇರಿದಂತಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಈ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆ ಇದೆ. ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರಾಗಿದ್ದವರು ಪ್ರಭುತ್ವ (ದೊರೆ) ಕ್ಕೂ ದೊಡ್ಡವರೇ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ತಿಳಿವು. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಂಟೇದರು ತಾವರೆಯ ಕಮಲದಲ್ಲಿ ಮರಿದುಂಬಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದು. ಅಂದರೆ ಅಸಹಜವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆದಿರುವುದು. ಈತ ಭೂಮಿ ತೂಕದ ಲಿಂಗ ಧರಿಸಿ ಮಹಾಪ್ರಭುವಾಗಿ ಮಂಟಗಳ್ಳದೆ ನಿಂತ ಹಾಗಾಗಿ ಅತನಿಗೆ ಮಂಟೇದ ಲಿಂಗಯ್ಯನೆಂತಲೂ, ಮಂಟೇದರ ಜಂಗು ಜಾಗಟೆಯ 'ಭಿಕ್ಷೆ' ಯಲ್ಲಿ ಬಳೆಯ ಮುದ್ದಮ್ಮನ ಹಾಲು ಕರೆಯುವ ಹಸು ಬೆದರಿ ಹಾಲೆಲ್ಲ ಚೆಲ್ಲಿದ್ದಕ್ಕೆ ಆಕೆ ಕೋಪದಿಂದ ಹಾಳಾದ ಮಂಟೇದೊಡೆಯ ಎಂದದ್ದೇ ಮಂಟೇಲಿಂಗಯ್ಯನಿಗೆ ಹೆಸರಾಯಿತೆಂತಲೂ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪರನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ, ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಅಮೂರ್ತ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತ

ಒಂದು ಕ್ರಾಂತಿಯ, ಬದಲಾವಣೆಯ, ಜೀವಂತ ಸಮಾಜದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೇ ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಘನನೀಲಿ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಜಗಂಜ್ಯೋತಿ, ಪರಂಜ್ಯೋತಿ, ಮಂಟೇದಯ್ಯ, ಮಂಟೇಲಿಂಗಯ್ಯ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಬಂದಿರುವುದು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಆರಾಧನೆಯಿಂದಾಗಿ. ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನೊಂದಿಗೆ, ಆತನ ಜ್ಞಾನ, ಶಿಸ್ತು ಬೆಡಗುಗಳೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಸಮೀಕರಿಸುವ ಆ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ತವಕದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಪಂಥ ಇಲ್ಲವೇ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವ ವಕ್ತೃಗಳು ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲಮನೆಂದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಎನ್ನುವ ಸಮೀಕರಣದ ಸೂತ್ರ ಹಲವರಲ್ಲಿದೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲೊಂದು ಊಹೆಗೂ ಬರಬಹುದು. ಅದೆಂದರೆ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಹುತೇಕ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಳಸ್ತರದಿಂದ ಮೇಲುಸ್ತರದವರೆಗಿನ ಕುಲಜಾತಿ ವೃತ್ತಿಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ 'ಹೀರೋಯಿಜಂ' (ನಾಯಕತ್ವ) ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಬದಲು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಕಾಲಾನಂತರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಧಿಕಾರ ಚದುರಿ ಹೋದಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಒಂದು 'ನಾಯಕತ್ವ' ಕ್ಕಾಗಿ ಜನ ಪರದಾಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮತ್ತದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಮರಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೇ ಈ ಒಂದು ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಈ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದಾಗ ಉಳಿದ ಹಲವು ವರ್ಗಗಳು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಕಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವೆಂಬ ಕಲ್ಯಾಣದ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ, ಅಧಿಕಾರದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಂಟೇದರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅದರ ನಾಯಕತ್ವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಸುಲಭದ ಜಾಯಮಾನ ಈ ಪಂಥಗಳಿಗೆ, ವಕ್ತೃಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಹೋಗಿದೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೆ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ದುಡಿದಂತಿವೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಇಲ್ಲವೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಆತ ಕಲ್ಯಾಣದ ಅನೇಕ ಶರಣರನ್ನು, ಅವರು ಕಟ್ಟಿದ ಲಿಂಗಗಳನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ, ಶುದ್ಧೀಕರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇದರರಿಗೆ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲ ಶೂದ್ರಲೋಕ (ಶೈವ ಲೋಕ) ವೀರಶೈವಕ್ಕೆ ದೀಕ್ಷೆ ಹೊಂದುವ ಮೂಲಕ ವರ್ಗಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ, ಊಳಿಗದ ಪ್ರಭುತ್ವವಾಗ ಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಅರಿತೇ ತನ್ನ ಜೊತೆಗಿನ ಮಾದಿಗ (ಎಡ) ಪಂಥದೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಒಕ್ಕಲನ್ನು ರೂಢಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಈ ಒಕ್ಕಲು ಬಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ, ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ, ಜಾತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಹೊಸ ಹಾದಿಯನ್ನು

ತುಳಿದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಾದಿಗೆ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ, ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ, ಮಾಚಯ್ಯ ನಂತವರು ಹೆಚ್ಚೆಗೂಡಿಸಿದ್ದು ಮಂಟೇದರರಿಗೆ ಒಂದು ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸ, ದೊಡ್ಡ ಗೆಲುವು ಮೂಡಿಸಿ ದಂತಾಗಿದೆ. ಶೂದ್ರರ ಹಕ್ಕು, ಅಧಿಕಾರ, ಸ್ವಾತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗ, ಮಠಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಣಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಊಳಿಗಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿಂದ ಗೆದ್ದು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕುರುಬ, ಬೇಡ, ಒಕ್ಕಲಿಗ, ಸೋಲಿಗ, ಪಾಂಚಾಳ, ಪರಿವಾರ ದವರನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಮೂಲಕ ಒಕ್ಕಲುಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾ ಹೋಗಬೇಕು. ಈ ಜಾಯಮಾನ ಮಂಟೇದರ ಹಾಗೂ ಮಾದಪ್ಪ ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಬಸವಣ್ಣನ ಕಲ್ಯಾಣಕೇಂದ್ರಿತ ಮನಸ್ಸಿಗೂ, ಮಂಟೇದರು ಮಾದಪ್ಪರ ಒಕ್ಕಲು ಕೇಂದ್ರಿತ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡು ಬರುವುದು.

ಇವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದ ಒಕ್ಕಲುಗಳಾಗಲೀ, ಮಠಗಳಾಗಲೀ ಊಳಿಗದವು ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಒಕ್ಕಲಿನ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಬಹುದಾದಂತೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಬಸವಣ್ಣ ಹೇಳುವ ಉಳ್ಳವರು ಶಿವಾಲಯ ಮಾಡುವ ಜಾಣ್ಮೆಯಾಗಲೀ, ವರ್ಗ ಗುಣವಾಗಲೀ ಇವರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರದೇ ಇರುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಅದೇ ವರ್ಣಸಂಕರ, ಊಳಿಗದೊಂದಿಗಿನ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಸಮುದಾಯಗಳ ಈ ನೆಲೆಗಳು, ಊಳಿಗದ ಪಾಲಾಗಿರಬೇಕು. ಆಗ ಅವು ಸ್ಥಾವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಾಗಿ ಜಡವಾಗಿವೆ. ಸ್ಥಾನಿಕಗೊಂಡಿವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪರು ಕೇಳುವುದೂ ಕೂಡ ಬಹುಶಃ ತಮಗೆ ನ್ಯಾಯಯುತವಾಗಿ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಮಠದ ಅಧಿಕಾರದ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನೇ. ಇದರ ನಿರಾಕರಣೆ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಬರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಮಂಟೇದರು ಕಾವ್ಯದ ನಾನಾ ಕಡೆ ಚಿಂತೆಗೊಳಗಾದವರಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಒಕ್ಕಲನ್ನು ಪಡೆಯುವ, ಸಿಸುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ, ರಾಜ್ಯ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ವಿಚಾರ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇದರಿಗೆ ಕಾಡುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಚಿಂತೆಯೆಂದರೆ 'ನನಗೆ ಒಪ್ಪಿದ ಸ್ಥಳ ಗುರುವೆ ಎಲ್ಲಿ ದೊರಕುವುದೋ ಕಾಣೆ'. ಗುರುವೆ ಒಪ್ಪಿದ ಸ್ಥಳ, ಒಪ್ಪಿದ ಭೂಮಿ, ಮೆಚ್ಚಿದ ಸ್ಥಳ ಎಲ್ಲಿರುವುದೋ ಎನ್ನುವ ಭವಿಷ್ಯದ ಕಾತರ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಂತಹ ವೀರನಿಗೂ ಇದೆ. ಭೂಮಿ ತೂಕದ ಲಿಂಗಧರಿಸಿ ಅಂದರೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಕುಲ ಜಾತಿಗಳನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಅದರ ನೇತಾರನಾಗುವುದು ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡದಾದ ಕೆಲಸವೇ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ವೃತ್ತಿ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏನೆಲ್ಲಾ ಪವಾಡ, ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹರಿದು ಹಂಚಿಹೋಗಿದ್ದ ತನ್ನ ಕುಲಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪುನರ್‌ಸಂಘಟಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ, ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಲ್ಲಿದಂತೆ

ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಈ ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು, ಈ ಗಾಯಕ ವರ್ಗವೇ ಮಂಟೇದರ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದವರಾಗಿರಬೇಕು. ಆಕಾಶ ಭೂಮಿಗಳನ್ನು ತಮಗೆ ನಿಲುಕುವ ಹಾಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಒಕ್ಕಲು ಸಿಸು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಎಲ್ಲಾ ಹಕ್ಕು ಇಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳಿಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಚನಗಳ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ತುಂಬುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಈ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪರು ಮಾಡಿದರು.

ಮಂಟೇದರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಒಕ್ಕಲು ಸಿಸುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಸಾಲದು. ತಾನು ಬದುಕಲಿಕ್ಕೆ ಒಂದಂಕಣದ ಮಠ, ಮನೆ ಸಾಕು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕುರಿ ಕೂಡುವ ಮನೆ ನನಗೆ ಮಠ, ಮನೆಯಾದರೆ ಸಾಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡನಿಂದ ದೊಡ್ಡಿಯನ್ನು ದಾನ (ಭಿಕ್ಷೆ) ಪಡೆದು ಅವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಪುರವನ್ನಾಗಿ, ಜನತೆಯ ಗ್ರಾಮವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆ ಕೆಳಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕುರುಬರ ಕಟ್ಟೆಯ ಜನರನ್ನು ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ 'ನಾನು ಕುರುಬರ ಕಟ್ಟೆಯ ಲಿಂಗಯ್ಯನೇ' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಇಳಿದು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಪ್ಪ ನಮ್ಮ ಮಾದಾರ ಚನ್ನಯ್ಯ,ಡೋಹರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ, ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯನೆಂದು ಬಸವಣ್ಣ ಬಡವರಲ್ಲಿ ಬಡವನಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿ, ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾನತೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ 'ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ' ದೀಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಮತಾಂತರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನ ತಾತ್ವಿಕ ಆಶಯಕ್ಕೆ ವಿಮುಖವಾದದ್ದು ಇದೇ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವೇ. ಈ ವಿಪರ್ಯಾಸ 'ಜಾತಿ' ಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಜಾತಿ ಆಗ ಊಳಿಗದ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಜೀವನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಶೋಷಣೆಯ ಮೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಮಂಟೇದರು, ಮಾದಪ್ಪನಂಥವರಿಗೆ ಮನೆ, ಮಠಗಳ ತಿರಸ್ಕಾರ ಉಂಟಾದದ್ದು. ಈ ತಿರಸ್ಕಾರ ಇದ್ದೆಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅವರು ಉಗ್ರರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ಹಠಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ವತಂತ್ರ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಉಳಿದ ಕುಲಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಿಗೂ ಇದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹೊನ್ನಾಯ್ಕನ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೊನ್ನಯ್ಯ, ಚನ್ನಯ್ಯ ಕುಲದ ಎರಡೂ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮೂಲಕ, ಆ ಎರಡೂ ಒಕ್ಕಲುಗಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊನ್ನಯ್ಯ, ಚನ್ನಯ್ಯರಿಗೆ ವಹಿಸುವುದು. ಇನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಯವರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೆಂದರೆ ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ದೈವತ್ವಕ್ಕೆ ತಂದು ಗೌರವಿಸುವುದು. ಅಂದರೆ ಮಂಟೇದರು ಇಲ್ಲಿ ಕುಲ ಒಕ್ಕಲನ್ನೇ ಪಡೆಯಲಿ, ಜಾತಿ ಒಕ್ಕಲನ್ನೇ ಪಡೆಯಲಿ ಅವರವರ ಕುಲಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಅವರವರೇ ದೇವರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ

ದೇವರುಗಳಿಂದಲೇ ಮಠ, ಮನೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ.

ಮಂಟೇದರು ಯಾವು ಯಾವುದೋ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಪಯಣಿಸುವಾಗಲೂ ಆತನ ಹಿಂದೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಒಕ್ಕಲು ಪಂಥ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹಳ ದುರುತವ ಮಾಡುವಾಗಲೂ, ಗಾಂಜಾ ಸೇದುತ್ತ ಎಲ್ಲಾ ಅಪಮಾನ, ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಏಕಾಗ್ರತೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಯಂಭೂವಾಗಿ ಮಂಟೇದರು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂದಲ್ಲಾ ನಾಳೆ ಮಠ, ಮನಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮಠದ ಮುಂದೆ ನನಗೆ ಮಜ್ಜನದ ಬಾವಿಯಾಗ್ತದೆ, ತೋಪಾಗುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಮಠದ ಬಾಳು ಬೆಳೆದು ಚಂದ್ರಸಾಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕುರುಬಗೌಡನ ಮನೆ ನನಗೆ ಮಠ, ಮನೆಯಾದಂತೆ ಉಳಿದ ಒಕ್ಕಲು, ಜಾತಿಗಳು ನನಗೆ ನೆಲೆ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಭವಿಷ್ಯದ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವಂತೂ ಮಂಟೇದರಿಗೆ ಮೊದಲೇ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ಮುಂದೆ ನಾನೆಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಲಿ ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಿಯೇ ಮುಂದೆ ಹೋಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯ ಮಂಟೇದರ ದಾರಿಗಳನ್ನು, ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವಹಾದಿಗಳನ್ನಾಗಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ವರ್ಗ ಘರ್ಷಣೆಯೂ ಕೂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾ ಮುಖಿಯೇ ಎಂಬಂತಿದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಇದನ್ನು ಕಾವ್ಯಕಥನದ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

ಮಂಟೇದರು ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ತಾನು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು, ತನ್ನ ಅನಾಥತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನನಗೆ ಅಜ್ಜಯ್ಯ, ಅಜ್ಜಮ್ಮ, ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮ ಮೊದಲಿಲ್ಲ. ಮಡದಿ ಸುಖವಿಲ್ಲ, ಮಕ್ಕಳ ಕಾಟವಿಲ್ಲ. ಸಂಸಾರದ ಭಾರವೇ ಇಲ್ಲದವನು ನಾನು. ನಾನು ಕಾಡಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಕಾಡಲ್ಲೇ ಬೆಳೆದವನು. ನಾನು ಪುಂಡುಗಾರ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ನಾನು ಭಂಗಿ ಸೇದುತ್ತೇನೆ. ನನಗೆ ಹಸಿವೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಭಂಗಿ ಮುಖ್ಯ. 'ಊಟು ಊಟಕ್ಕೆಲ್ಲ ಭಂಗೀ ಊಟ ಅಂದ್ರೇ ಬಂಗಾರ್ದಂತ ಊಟ ಕಂದಾ' ಎಂದು ಕುಲುಮೆ ಬಳಿಯೊಮ್ಮೆ ಕೆಂಪಾಚಾರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ನಿತ್ಯ ಅಲೆಮಾರಿಯಾದ ಮಂಟೇದರಿಗೆ ಒಕ್ಕಲು, ಸಿಸುಮಕ್ಕಳ ಸಂಪಾದನೆಯೇ ಬಹುದೊಡ್ಡ ತೃಪ್ತಿ ಎನ್ನಿಸಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವನಿಗೆ ದೈಹಿಕ ಹಸಿವು ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕ ಹಸಿವು ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಾಗಲೀ, ಮಾದಪ್ಪನಾಗಲೀ ಕುಳಿತು ಪವಾಡ, ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ ತೋರಿಸಿದವರಲ್ಲ. ಅವರದು ನಿತ್ಯ ಈ ಜಂಗಮ ಮಾರ್ಗವೇ. ಜನತೆಯನ್ನು ಶರಣರನ್ನಾಗಿಸುವ, ಶಿಷ್ಯರನ್ನಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಒಕ್ಕಲು ಗುರು ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮುಖ್ಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶವೇ ಇಲ್ಲಿಯದು.

ಬಸವಣ್ಣನೊಂದಿಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ನೀಲಗಾರ ನಾಯಕರು

[illegible]

೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಪರಿಸರವೊಂದನ್ನು, ಅಲ್ಲಿನ ವಾಸ್ತವವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನಂತರ ೨೦೦-೩೦೦ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಪಡೆದ ದಿಕ್ಕು, ಅವಸ್ಥೆ, ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಾಲಮಾನ ಹುಡುಕುವ ನಮ್ಮ ಶಿಷ್ಟ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಈ ಜನಪದ ಆಶಯಗಳು ಅಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ದಕ್ಕಲಾರವು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಲ್ಲ. ಆತ ೧೫೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನದವ ಎಂದರೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅಥವಾ ಮಾದಪ್ಪರ ಪೂರ್ವಿಕ ಆಶಯಗಳೂ ಅಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಇವರನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವ ಕೆಲಸವೂ ನಡೆದಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಈ ಆಶಯದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿಯೂ ಇವರಿದ್ದಾರೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜ ಸುಮಾರು ೪೦೦-೫೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಏಳುಬೀಳಲುಗಳಲ್ಲಿ ಇವರಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಚನಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಈ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ (ಅಂದರೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಿವೆ) ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ ವಚನಗಳು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವೋ ಈ ಮೂಲಕ ಪರಂಪರೆಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವ, ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ನೋಡುವ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಸತ್ಯಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣ ಹೆಚ್ಚು ವೀರಶೈವವನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಗೊಳಿಸಲು ಕೆಳಸಮುದಾಯಗಳ ಕಡೆ ಮುಖ ಮಾಡಿದರೆ, ಇವರುಗಳು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ, ಜಾತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಅವರ ಕೃತಕ ಲಿಂಗಾಚಾರದ ಸೋಗನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಾಯಕವೆಂದರೆ ಲಿಂಗಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ತಮ್ಮ ಹೆಂಡದ ಹಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಕುದಿಕುದಿಸಿ ಕರಗಿಸುವ, ಶುಚಿಗೊಳಿಸುವ ನಿಜ ಲಿಂಗವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಶರಣರಾದಿಯಾಗಿ ದೊಡ್ಡಬಸವಣ್ಣನವರ ಲಿಂಗವೂ ನಿಜ ಲಿಂಗತನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನರಿತ ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನ ತಪ್ಪಿಗೆ ಮಂಟೇದರ ಕಾಲಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಕ್ಷಮೆ ಯಾಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಲಿಂಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಂಟೇದರರಿಂದಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪ ತಾಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರ 'ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕಾವ್ಯ' ದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ನೀಲಗಾರ ಗಾಯಕರು ಇದನ್ನು ವಾಸ್ತವವೆಂಬಂತೆ ಪುರಾಣ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗಳನ್ನು ಬೆರಸಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಕಲ್ಯಾಣದ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣಮಂಟೇದರ ನಡುವೆ ನೇರ ಮುಖಾ ಮುಖಿ ಇರಬಹುದು, ಇರದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರ

ತಾತ್ವಿಕ ಆಶಯ, ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಕಾಯಕಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಂತ ಮುಖಾಮುಖಿಯೇ ನಡೆದಿದೆ. ಇದು ಅನೇಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ, ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಕಾಲವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಮುನ್ನೂರು ನಾನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳೂ ಅದು ಹೀಗೆ ಭೌತಿಕ ಜಗಳಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯ ತಿಳಿಸುವ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಮಂಟೇದರರಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಶಿಷ್ಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಂದರೆ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ, ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ, ಮಾದಾರ ಚನ್ನಯ್ಯ, ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯ, ಹಡಪದ ಹಂಪಣ್ಣ ಮುಂತಾದ ದಲಿತ ಶರಣರೇ ಅಥವಾ ಅವರ ಹೆಸರಿನ ಪರಂಪರೆಯುಳ್ಳ ಪಂಥಗಳೇ. ಮಡಿವಾಳ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ ಯವರಂತೂ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನೇ ಗಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಷ್ಟೆಂದರೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಲಿಂಗಯ್ಯ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಹೇಳಿ ಧರೆಗೆ ಇಳಿಯುವವರೆಗೂ ಶಿಷ್ಯ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯ ಮಹಿಮೆ, ಮಡಿವಾಳನ ಕಾಯಕ ಪರೀಕ್ಷೆ ನಡೆದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಈ ಬಗೆಯ ವೀರನ ಆದಿ ಅಂತ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಇಡೀ ತಾನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಗುರು ಮಠಗಳು, ಅದರ ಸಂಪತ್ತು, ಆಸ್ತಿ, ಶಿಷ್ಯಂದಿರು,ಒಕ್ಕಲು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ, ಎಲ್ಲಾ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ನೆಚ್ಚಿನ ಶಿಷ್ಯಂದಿರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಕಲ್ಯಾಣದ ಕಡೆಗೆ (ಕಲ್ಯಾಣದ ಕಡೆಗೆ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನ ಕಡೆ ಎಂದರ್ಥ) ಮುಖ ಮಾಡುವುದು ಇದು ಮತ್ತೆ ಏನನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ಒಂದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿನ ಕೆಳಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಹಸ್ತಾಂತರಿಸುವುದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ, ಪವಾಡ ಮಂಟೇದರಿಂದ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡು ತಾವೂ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಳುವಳಿಯೇ ಎನ್ನಬೇಕು.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ನೆಲೆಗಾಗಿ, ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಂಬಲಿಸಿವೆ. ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿವೆ. ಈ ಕಾಲ ಅಪಾರವಾದ ಜೀವದನಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟು, ಅವಸಾನದ ಕ್ರಾಂತಿಯೊಳಗಡೆ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ವಚನಗಳಾಗಲಿ, ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಲಿ ಒಂದು ಕಲ್ಯಾಣದ ಕಡೆಗೆ, ಒಬ್ಬ ಬಸವಣ್ಣ, ಒಬ್ಬ ಅಲ್ಲಮ, ಒಬ್ಬ ಅಕ್ಕನ ಕಡೆಗೆ 'ಅಧಿಕೃತತೆ' ಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ, ಈ ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಬಾಳಿಗಾಗಿ ಅದರ ಜೀವಂತ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹಲವು ಕಲ್ಯಾಣಗಳನ್ನು ಹಲವು ಬಸವ, ಅಲ್ಲಮ, ಅಕ್ಕರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕಲ್ಯಾಣ ಇಲ್ಲಿ ಹಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಂಟೇದರು ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಯಂದಿರಿಗೆ ವಹಿಸಿ ಕಲ್ಯಾಣದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಗಾಯಕರು ಮೈಸೂರನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನಿಂತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಉತ್ತರದ ನೆಲೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನಾಗಿರಲೀ,ಕಲ್ಯಾಣದ ಬಸವಣ್ಣ,ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನಾಗಿರಲೀ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್‌ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ

[illegible]

ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ನಿಜವಾದ ಅಧ್ಯಯನವಾದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪ ನಂಥವರು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ, ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಬರುತ್ತವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದೇ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು 'ಅಧಿಕೃತ' ಎಂಬಂತೆ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಬೆಳೆಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತವೆ. ಮಂಟೇದರನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಜಗಜ್ಯೋತಿಯಾಗಿ ತೋರುವುದಕ್ಕೂ, ಅಲ್ಲಮ, ಮಂಟೇದರು, ಮಾದಪ್ಪರು ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಆಶಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಮನೋಧರ್ಮ. ಈ ಮನೋಧರ್ಮವೇ ಮಂಟೇದರ ಅನೇಕ ತೋರುಗದ್ದುಗೆಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸಿದೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಅವರ ಪಯಣವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಡಿಗಲ್ಲನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಎಲ್ಲಿ ನೀಲಗಾರರಿದ್ದಾರೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಇದ್ದಾನೆಂದೇ ನಾವು ಭಾವಿಸುವಂತಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಲ್ಯಾಣದ ಸುತ್ತ ಹಲವು ಕಲ್ಯಾಣಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೋ ಹಾಗೇ ಒಬ್ಬ ಮೈಲಾರನ ಸುತ್ತ ಹಲವು ಮೈಲಾರಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಅರಿವೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪ ರಂಥವರನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಎತ್ತರಿಸಿದೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಜನಕುಲಗಳು ಇಂಥವರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವರಚನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯ ಆ ಬಗೆಯ ರಚನೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಇದರ ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು, ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಬಿ.ಎಸ್.ಕುಲಕರ್ಣಿ: ಮೈಲಾರ: ಕರ್ನಾಟಕದ ದೇವರು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಕುಲದೇವರು ಎಂದರೇನು? (ಲೇಖನ): ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್‌ದ ಕರ್ನಾಟಕ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟೀಸ್, 'ಹ್ಯೂಮ್ಯಾನಿಟೀಸ್' (volume.VIII) ಸಂ: ಅರ್‌ಮಾಂಡೊ ಮೆಂಜೀಸ್: ಪುಟ:೧೧೬

೨. ಡಾ.ಎಮ್.ಬಿ.ನೇಗಿನಹಾಳ: ನೇಗಿನಹಾಳ ಪ್ರಬಂಧಗಳು: ಪುಟ:೧೭೭.

೩. ಅದೇ..............ಪುಟ:೧೬೦

೪. ಡಾ.ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ: ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು: ಪುಟ: ೧೩೦

೫. ವಿವರಗಳಿಗೆ ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಎಂಬ ಗ್ರಂಥ ನೋಡಿ

೬. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಡಾ.ಡಿ.ಎಸ್.ಯೋಗೀಶ್ವರಪ್ಪ: ಹಾಗಲವಾಡಿ ನಾಯಕರು.

೭. ಡಾ.ಎಂ.ಬಿ. ನೇಗಿನಹಾಳ: ನೇಗಿನಹಾಳ ಪ್ರಬಂಧಗಳು: ಪುಟ: ೬೩, ೬೪, ೬೫.

ಡಾ. ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ: ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುಂಡ! (ಲೇಖನ): ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ (ಸಂ ೭೮-೭೯, ಸಂಚಿಕೆ: ೩೦೭-೩೧೪): ಪುಟ; ೭೧

ಅಧ್ಯಾಯ - ೪

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆ

೪. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆ

(ಆಯಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆ, ಬೇಸಾಯ, ಕಸುಬುಗಾರಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ)

ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಗತವಾಗಿ ಆಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದೇ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂಬ ಖಚಿತ ನಿಲುವು ಡಿ.ಡಿ ಕೋಸಾಂಬಿಯವರದಾಗಿತ್ತು. ಮಾನವನು ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಯಂತಹ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ವಿಷಯದ ಕಡೆಗೂ ಅವನು ಕುತೂಹಲಿಯಾಗಿದ್ದ. ಇದರಾಚೆ ಅವನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮೆಸಪೊಟೋಮಿಯಾದ ದೇವಾಲಯಗಳು, ಚೈನಾದ ಮಹಾಗೋಡೆ, ಈಜಿಪ್ಟಿನ ಪಿರಾಮಿಡ್ಡುಗಳು, ಆಧುನಿಕ ಆಕಾಶ ಉಡ್ಡಯನಗಳು ಈ ಎಲ್ಲ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಫಲಗಳೇ. ಈ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಅಗಾಧ ಪ್ರಮಾಣ ಕೆಲವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವೂ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜ ತನ್ನ ಭೌತಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಎರಡು ಸಮುದಾಯ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಆ ಎರಡು ದೈವಗಳ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರುಗಳ ಮಧ್ಯದ ವಿರಸಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಷ್ಟೇ ಕಾಣುವ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಇದೇ ನಡೆದಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಮತಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಭೇದಗಳು ತಲೆಗಳನ್ನು ಉರುಳಿಸುವ ಕೆಲಸಮಾಡಿಲ್ಲವಾದರೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತೀಯವಾಗಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನಂತೂ ಇವು ಬಿತ್ತಿವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಸಂಘರ್ಷ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಭೂಮಾಲಿಕರು, ಸಾಮಂತ ದೊರೆಗಳು ಶೈವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ. ಕಡಿಮೆ ಬಲದ ವೈಷ್ಣವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಹಂತವಿದ್ದಾಗಲೆಲ್ಲ ಈ ಗುದ್ದಾಟಗಳು ನಡೆದಿವೆ.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆಯ ಹಂತಗಳು ಅವಿನ್ನೂ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ನಿಖರಗೊಳಿಸದ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳು. ವ್ಯವಸಾಯ, ನಗರ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಅರಿಯದ ಮುಂದುವರೆದ ಮಾನವ ಸಮಾಜಗಳು ಇನ್ನೂ ಅಲೆಮಾರಿ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದವು. ಬೇಟೆ ಹಾಗೂ ಪಶುಪಾಲನೆ ಈ ಅಲೆಮಾರಿ ಬದುಕನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿಂಧ್ ನಾಗರಿಕತೆ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೇಗಿಲು ಬಳಕೆ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಗೆದು ಕುಮ್ರಿ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಆಗಲೇ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಸಾಧಿಸಿದ ಸ್ಥಳೀಯ ಕುಲಸಮಾಜಗಳು ನಗರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಾಹಸ ತೋರಿಸಿವೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ, ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಹಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ, ನಾಶಗೊಳಿಸದೇ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನೊಳಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಸಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನೆನಪುಗಳೇ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು.

ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ತಮ್ಮ 'ಕುಟುಂಬ, ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ಇವುಗಳ ಉಗಮ' ಎನ್ನುವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸ ಪೂರ್ವ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ೧. ಕಿರಾತಾವಸ್ಥೆ ೨. ಅನಾಗರಿಕಾವಸ್ಥೆ

'ಕಿರಾತಾವಸ್ಥೆ'ಯಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಇನ್ನೂ ಶೈಶವದಲ್ಲಿದ್ದ. ಕಾಡು ಅವನ ಬದುಕಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿತ್ತು. ಹಣ್ಣು, ಕಾಯಿ, ಗೆಡ್ಡೆ ಗೆಣಸುಗಳ ಆಹಾರದೊಂದಿಗೆ ಅವನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಾಣಿಗಳೊಂದಿಗಿನ ಅವನ ಬದುಕು ಜಟಿಲವೆನ್ನಿಸಿದ್ದರೂ ಅದು ಆರಂಭದ (ಕೆಳಮಜಲಿನ) ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಮಧ್ಯಮ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ಮಾಂಸದ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ. ಅಂದರೆ ಬೇಟೆ ಅವನ ಮುಖ್ಯ ಜೀವನ ಕಸುಬಾಗಿತ್ತು. ತುಂಬಾ ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಸಾಂಘಿಕ ಕೂಡುವಿಕೆಗೆ ಈ ಬೆಂಕಿಯ ಉಪಯೋಗ ಪ್ರಧಾನವಾಯ್ತು. ಈ ಹಂತವೇ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಸಿತು. ಅವನು ಬೇಟೆಯ ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ, ಬೆಂಕಿಗಾಗಿ ಕಾಡು ನದಿಬಯಲುಗಳನ್ನು ಸುತ್ತತೊಡಗಿದ. ಅವನ ಬೇಟೆಯ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಲ್ಲಿನ ಆಯುಧಗಳು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದವು. ಆದಿ ಶಿಲಾಯುಗದ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜ ರೂಪಗೊಂಡಿದ್ದೇ ಇಲ್ಲಿಂದ. ಆದರೆ ಅವನು ಬಿಲ್ಲು ಬಾಣಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಕೊಂಡು ಕಾಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಲು ತೊಡಗಿದ್ದು ಮೇಲಿನ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿಯೇ.

ಬೇಟೆ ಇಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ನಿರಂತರ ವೃತ್ತಿಯಾಯಿತು ಮತ್ತು ಅವನ ಆಹಾರ ಉತ್ಪನ್ನದ ಮೊದಲ ಭಾಗವಾಯ್ತು. ಬಿಲ್ಲು, ಹೆದೆ, ಬಾಣ ಅವನ ವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲಭೂತ ಸಲಕರಣೆಗಳಾದವು. ಹೀಗೆ ಆಹಾರದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆಲ್ಲ ಅದರ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಒಡೆತನವನ್ನು, ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋದ. ಜೊತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕರಕುಶಲ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ. ತುಂಬಾ ನಯಗಾರಿಕೆಯ, ನಾಜೂಕಿನ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಶುರುವಾಯ್ತು. ಈ ನವ ಶಿಲಾಯುಗದಲ್ಲಿ ದೋಣಿಯ ಉಪಯೋಗ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಲ್ಲುಬಾಣಗಳೇ ಅವನ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಆಯುಧಗಳಾಗಿದ್ದವು.

'ಅನಾಕರಿಕಾವಸ್ಥೆ'ಯಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಿನ ಹದದೊಂದಿಗೆ ಕುಂಬಾರಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಕಲಿತದ್ದೇ ಅವನ ಆರಂಭದ (ಕೆಳಹಂತದ) ಮಜಲು. ಇಲ್ಲಿನ ಅವನ ವಿಕಾಸಶೀಲ ಮನಸ್ಸು ವಾಸದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಪಶುಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಬೇಸಾಯ ಈ ಎರಡೂ ಹಂತಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಾಗರಿಕ ಹಂತವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದು. ಇದು ಮಧ್ಯದ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿ ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನೀರಾವರಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಆದಿಮ ಜನ ಕೃಷಿಯ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನೂ ಅರಿತಿದ್ದರು. ಜೊತೆಗೆ ಸುಟ್ಟ ಇಟ್ಟಿಗೆ, ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಮನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದರು. ಯುರೋಪಿಯನ್ ದಾಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿರಲು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಗುಪ್ತಜ್ಞಾನಗಳಿವು.

ಪಶುಗಳನ್ನು ಸಾಕುವುದೂ ಕೂಡ ಅದರ ಮಾಂಸ ಹಾಲು ಹಾಗೂ ಚರ್ಮ ಬಳಕೆಗಾಗಿ. ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಪಶುಪಾಲನೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಉಳಿದ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವು. ಇದರಿಂದ ನರ (ಬಲಿ) ಭಕ್ಷಣೆಯೂ ಕ್ಷೀಣಿಸತೊಡಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚ 'ಧಾರ್ಮಿಕ' ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಮಂತ್ರ,ಮಾಟಗಾರಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸ್ವತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಸ್ವತ್ತುಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವ ಈ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಿರುಕು ಉಂಟಾಯ್ತು. ಅದುವರೆಗೂ ಒಂದು ಬಂಧುತ್ವ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಛಿದ್ರಗೊಂಡವು. ಈ ಬಿರುಕನ್ನು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಹಾಗೂ ಬೇಡರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ಮ್ಯಾಸನಾಯಕರು ಹಾಗೂ ಊರನಾಯಕರು. ಕುಲ ಬೆಡುಗುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಾರೇನ ಗೊಲ್ಲರಿಗೂ (ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕುಲ) ಹಾಗೂ ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರಿಗೂ ನಡುವೆ ನಡೆದಿರುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಸಾಧಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮುಗ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಲಾಭಮಾಡಿಕೊಂಡ ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಾಯಿಯ ಅಣ್ಣಂದಿರು ತಂಗಿಯ

[illegible]

ಮಕ್ಕಳ ದನಗಳನ್ನು ಕಾಯುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕದಿಯುವ ಉಪಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಚಿಕ್ಕ ತಮ್ಮಂದಿರ ರಕ್ಷಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹಾಗೂ ಕುಲಧರ್ಮದಂತೆ ಪಶುಗಳ ಕಾಯುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪ ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಏಳು ಜನ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರ ಸಹವಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ತಂದೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಂಶದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಾಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಒಮ್ಮೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ದನಕರುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾವಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಯುವುದನ್ನು ಅರಿತ ಈ ಸೋದರಮಾವಂದಿರು ತಮ್ಮ ದನಗಳ ಹಿಂಡಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ರೋಗಗ್ರಸ್ತ ಕರುವನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಂದು, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹಿಂಡು ನಿಂತಿದ್ದ ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟರು. ಅಂದರೆ ಇದರಿಂದ ಜುಂಜಪ್ಪನ ದನಗಳಿಗೆ ರೋಗ ತಗುಲಿ ಅವನ ಸ್ವತ್ತುಗಳೆಲ್ಲಾ ಸತ್ತು ಹೋಗಲಿ ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು.

ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುವುದೆಂದರೆ ಆಗಲೇ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಬಿರುಕು ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿವೈಷಮ್ಯ. ಸ್ವತಃ ತಮ್ಮ ತಂಗಿಗೆ, ತಂಗಿಯ ಮಗನಿಗೆ ಸೇರಿದ ಆಸ್ತಿ ಇದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ತಾವು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಹಪಾಹಪಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಏಳು ಹಳ್ಳಿಯ ಗೌಡರು ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರು ತಮ್ಮ ಮಾತನ್ನೇ ಮುಂದುಮಾಡಿ ಆ ರೋಗದ ಕರು ನಮ್ಮದಲ್ಲ ಎಂದು ಸುಳ್ಳುಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿತು ಈ ಕರುವನ್ನು ತಾನೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ 'ಬಡಮೈಲ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಪ್ರೀತಿಯಿದ ತನ್ನ ಏಳುಗೂಡಿನ ದನಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಕುತ್ತಾನೆ. ಈ ಏಳುಗೂಡಿನ ದನಗಳ ಹಾಲು ಕುಡಿದು ಏಳು ಮಲೆಯ ಗಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬೆಳಿಯಯ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಹಾರೈಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಇದೇ ಬಡಮೈಲ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಲಿವೀರ ಸಾಥಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಡರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜಪ್ಪನ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷ ಏರ್ಪಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅದರೆ 'ಬಡಮೈಲ' ಇಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಬೇಡರನ್ನು ತತ್ತರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಏಳು ಗೂಡಿನ ದನಗಳನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಲ್ಲವೆ ನಾಶ ಮಾಡಲು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರು ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ಬಡಮೈಲ ನೊಂದಿಗೆ ಜಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರಿಟ್ಟ ವಿಷದ ಮೋಸಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಇದರೊಳಗಡೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಸನಗೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಸಾಮೂಹಿಕ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಸಹಿಸದ ಕುಲ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ದೌರ್ಜನ್ಯದ ದಾರಿಗಳಿವೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮುಗ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕತೆಗಳೆರಡೂ ಪಶುಪಾಲನ ಸಮುದಾಯವೊಂದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ನೆರವಾಗಿವೆ.

ನಿಜ "ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ, ಅದರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದೊಳಗೆ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಇವರ ಮಹತ್ವ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಜೀವನಾವಧಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ, ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಗಾದ್ರಿಪಾಲನಾಯಕ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮೂಲಗಳಾದ ಪಶುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ಹೆಣಗುತ್ತಾನೆ. ಶತ್ರುಗಳೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿಮಾಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಪಶುಗಳ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಸಂಧಾನ ವಿಫಲವಾಗಿ ಶತ್ರುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಜಗಳೂರಜ್ಜನ ಕಥೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ರೋಚಕವಾದದ್ದು. ಅವನು ಜೀವಿತಾವಧಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಬರೀ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಈತನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ರಾಜಶಾಹಿ ಬಲಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪಾಳೆ ಪಟ್ಟುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಕಬ್ಬಿಣದ ಆಯುಧಗಳ ಬಳಕೆ ಶುರುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈತ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸೂರ್ಯನಂದನ ಕಠಾರಿ, ಸಿಡಿಲು ಮಿಂಚಿನ ಕಠಾರಿಗಳು ಆಯುಧಗಳ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ರಾಜ ಅಧಿಕ ತೆರಿಗೆಯನ್ನು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯು ಮಂತ್ರಿಯ ಪಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದು ರಾಜನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಗೋಣೂರು ಮತ್ತು ಜಗಳೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹೇರಿದ ಅಧಿಕ ತೆರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಕಂಗೆಡೆಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಜಗಳೂರಜ್ಜನ ಪ್ರವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಪರವಾಗಿ ಜಗಳೂರಜ್ಜ ರಾಜನನ್ನು ತನ್ನ ಪವಾಡಗಳಿಂದ ಸೋಲಿಸಿ ತೆರಿಗೆಯನ್ನು ರದ್ದು ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಜಗಳೂರಿನ ರಾಜನ ದುಷ್ಟತನದ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜಗಳೂರಜ್ಜ ರುದ್ರ ಭಯಂಕರವಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಾನೆ. ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಇಡೀ ರಾಜ್ಯದ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಧ್ವಂಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ತಿರುಪತಿಯ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ ಸ್ತ್ರೀವೇಷದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದು ಜಗಳೂರಜ್ಜನನ್ನು ಬಾಣಬಿಟ್ಟು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಸಾಯುವಾಗ ಜಗಳೂರಜ್ಜ ನೀನು ಹೆಣ್ಣು ನಿನ್ನ ಮೇಲೆ ಬಾಣ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡೋದಿಲ್ಲ ಬದುಕ್ಕೋ ಹೋಗು ಎಂದು ಪ್ರಾಣ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ".* ೧

ಇದು ಹೀಗೂ ನಡೆದಿರಬಹುದು. ಜಗಳೂರಜ್ಜನನ್ನು ತಿರುಪತಿ ವೆಂಕಟೇಶನ ಹೆಣ್ಣಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದೇ ದೈವದ ಕುಲವರ್ಗವೊಂದು ಬಾಣ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಂದಿರಬಹುದು. ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷದಂತೆಯೂ, ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷದಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಪ್ರಬಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳಾದ ಬೇಡರು ಹಾಗೂ ಗೊಲ್ಲರ ನಡುವೆ ಕಸುಬುಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜಗಳ ನಡೆದಿರುವಂತಿದೆ. "ಇನ್ನು ನಾಯಕನಹಟ್ಟಿಯ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ತನ್ನ ಪವಾಡಗಳ ಆಚೆಗೆ ಆತ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಏಳು ಕೆರೆಗಳು ಸುತ್ತಲಿನ

ರೈತರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಕಂಪಿಲರಾಯ ಮತ್ತು ಕುಮಾರ ರಾಮರ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದೇ ತರಹದ್ದು. ಕಮ್ಮಟ ದುರ್ಗದ ಬಳಿಯ ಮಕ್ಕುಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಮಳೆ ನೀರನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಕಟ್ಟಿದ ಕೆರೆ ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದ ಕೃಷಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯ್ತು. ಈ ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದ ಕೃಷಿಯಿಂದ ಅಧಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಆತನು ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಕೋಟೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಹೊಸಮಲೆ ದುರ್ಗ, ಕಂಪ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಮ್ಮಟಗಳು ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಢೀಕರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಕಂಪಿಲನ ಕೋಟೆ ಬಹುಕಾಲದವರೆಗೆ ಅಜೇಯವಾಗಿ ಉಳಿಯಿತು. ಕುಮಾರ ರಾಮ ಮಳೆ ನೀರನ್ನು ಶೇಖರಿಸಿ ಕೃಷಿ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ, ಕೃಷಿಕರ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯವೂ ಆಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿಲ್ಲ" * [೨]

ನಾವು ಮೊದಲೇ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರುಗಳೆಲ್ಲ ಯುದ್ಧಗಳ ವಿರೋಧಿ ನಾಯಕರು. ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಪ್ರಧಾನ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಆಶಯಗಳಿದ್ದರೂ ಮೈಲಾರನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಲಸೆಗಾರ ಪಶುಪಾಲಕರಿಗೂ ಹಾಗೂ ನೆಲಸುಗಾರ ಕೃಷಿಕರಿಗೂ (ದಲಿತರು) ಸಂಘರ್ಷಗಳಿದ್ದವೆಂದು ಹಲವಾರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುರುಬರು ದಾಳಿಕಾರ ಪಶುಪಾಲಕರೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ "ಕೆಲವು ವಲಸೆಗಾರ ಪಶುಪಾಲಕ ದ್ರಾವಿಡ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಕೋಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕುರುಬರ ಮೂಲದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕುರುಬರ ಮೂಲದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶಿವ ಪಾರ್ವತಿಯರು ಬೇಸಾಯಗಾರರಾಗಿ ಎತ್ತು ಕೋಣಗಳನ್ನು ಗಳೆಹೂಡಿ ಬೇಸತ್ತು ಮಲಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದೆ. ಅವರ ಬೆವರ ಹನಿಗಳಿಂದ ಕುರಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಇವಕ್ಕೆ ಪಾರ್ವತಿ ಜೀವ ತುಂಬಿದಳು. ಕುರುಬರಿಗೆ ಕುರಿಕಾಯುವ, ಹಾಲು ಹೈನುಮಾಡುವ, ಕಂಬಳಿ ನೇಯುವ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಕಲಿಸಿದ ಬೀರಪ್ಪ (ವೀರಭದ್ರ?) ಈತ ಕೋಣಾಸುರರ (ಅಂದರೆ ದಲಿತರಿರಬಹುದು) ಹಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಕುರುಬರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದ. ಬೀರಪ್ಪನ ಗುಡಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಕುರುಬರು ದಾಳಿಕಾರ ಪಶುಪಾಲಕರೆಂಬುದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಅವು ಕುದುರೆಯನ್ನೇರಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗಿ ಒಟ್ಟು ಸೈನಿಕರನ್ನು ಹೋಲುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು. 'ಇಂಥ' ದಾಳಿಕೋರತನ ಅಮ್ಮನ ಪಂಥದವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾರದು".* [೩]

ಇದಕ್ಕೆ ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠರು ಕೊಡುವ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ, ಶಾಕ್ತ ಪಂಥದ ಮಾತೃದೇವತಾರಾಧಕರಾಗಿದ್ದ ಕೃಷಿಕ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರು ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಪಶುಪಾಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದಾಳಿಗೆ

[illegible]

ಒಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನಡುವೆಯೂ ವೈದಿಕ ಪಶುಪಾಲಕ ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಪಶುಪಾಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ (ಉದಾ: ಮೈಲಾರೊಂದಿಗಿನ ಬೆರಕೆ) ಕೂಡಿ ಹೋದರು. ಇದು ಪಶುಪಾಲಕ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಯ ನಡುವಿನ ಸಂಕರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮೂಲದ ಬೇಸಾಯಗಾರರಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರು ಈಗ ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ಪಶುಪಾಲಕರ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಈಡಾದರು, ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಸ್ಪಶ್ಯರಾಗಿಯೇ ಉಳಿದರು ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಒಂದು ಕಡೆ ಅವರೇ ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕುರುಬರಿಂದ (ಮೈಲಾರನ ಪಂಥದಿಂದ) ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟರೆ, ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗ ಪಂಥಗಳು (ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ-ಮಾದಪ್ಪರ ಮೂಲಕ) ಈ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತವೆ ಎಂಬುವ ಸಮನ್ವಯದ ಮಾತನ್ನೂ ಆಡುತ್ತಾರೆ.

ಹಿರೇಮಠರ ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಜಾತ್ರೆಗಳು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುವಲ್ಲಿ. "ಆದಿಮ ಕೃಷಿಕ ಹೊಲೆಮಾದಿಗರು ಮತ್ತು ವಲಸೆಗಾರ ಪಶುಪಾಲಕ ದ್ರಾವಿಡರ ಮಧ್ಯೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಸಮನ್ವಯವೇ ಸಾಧಿತವಾಗಿ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ನಿರ್ಮಾಣವಾದುದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿದ ಜನಕ್ಕೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವ್ಯಾಪಕ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು ವಲಸೆಗಾರ ದ್ರಾವಿಡರು. ಕೃಷಿಯ ಪ್ರಗತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅಮ್ಮನ ಪಂಥದ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಕತೆಯಲ್ಲಿ; ಕಲೆ, ವಿಜ್ಞಾನ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲಾ ದೇಶವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿ ಹರಡಲು ವಲಸೆಗಾರ ದ್ರಾವಿಡರೇ ಕಾರಣರಾಗಲಿದ್ದರು. ವಲಸೆಗಾರ ದ್ರಾವಿಡರು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತು ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರ ವಹಿವಾಟುಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭಗಳೇ ಜಾತ್ರೆಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಬಹುಶಃ ಆರಾಧನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯಲ್ಲದೆ ಈ ವ್ಯವಹಾರ ಸಫಲವಾಗದಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿ ಇತ್ತು. ಇದು ದ್ರಾವಿಡ ನಾಡುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಕೃಷಿಕರ ಅಮ್ಮನ ಸುತ್ತ ಅಣಿನೆರೆಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಮೆಡಿಟರೇನಿಯನ್ ಭಾಗದಿಂದ ಬಂದ ಈ ವಲಸೆಗಾರ ದ್ರಾವಿಡರು ಇಲ್ಲಿಯ ಕೃಷಿ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೂಲದ ನಾಡುಗಳಿಗೆ ಕಳಿಸುವ ವ್ಯಾಪಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪಾರ, ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದ ಜಾತ್ರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪರಿಷ್ಕಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಪಾದರಸದಂಥ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ, ವೀರಶೈವ ಮತಗಳು ಈ ವ್ಯಾಪಾರಿ ವರ್ಗವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಹಬ್ಬಿ ಹರಡಲಿದ್ದವು. ರಾಜ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು ಈ ಅಡಿಪಾಯದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳಲಿದ್ದವು. ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ವರ್ಗ

ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲಲಿತ್ತು. * *

ಮೈಲಾರನ ಮದುವೆ, ವಾಸ್ತು, ಜಾತ್ರೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೈಲಾರನ ಮೂರು ಮದುವೆ ಹಂತಗಳನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಮೈಲಾರನ ಪರಂಪರೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯ ಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕವರು ಮೊದಲ ಹಂತದ ಸಂಘರ್ಷವು ವಲಸೆಗಾರ ಕುರುಬರು ಮತ್ತು ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ ನಡುವೆ ನೆಲದ ಮೇಲಿನ ಒಡೆತನ ಮತ್ತು ಕಾಡಿನ ಮೇಲೆ ಆಧಿಪತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ತಕರೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಆಗಬೇಕಾಯಿತು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. * *

ಕೋಮಾಲಿಯೇ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಕಾಸದ ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನಾಗಿ, ಅದರ ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವನಾಗಿ ಪುನರ್‌ಜನ್ಮ ಧರಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಅಥವಾ ಅವರು ಮೂವರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹೆಣ್ಣುಗಳೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ ಈ ಅನುಮಾನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ವ್ಯಾಪಕ ವಿವರಗಳಿಂದ ಮೈಲಾರನ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಕಾಸದ ಹಂತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಅದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅವರಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ತುಂಗಭದ್ರಾ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಿಕಾಸಕ್ರಮದ ಮೂರು ಹಂತಗಳನ್ನು ಈ ಮದುವೆಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಈ ಮೈಲಾರನ ವ್ಯಾಪಕತೆ ಎಷ್ಟಿದೆಯೆಂದರೆ ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆ, ಕುರಿಗಾರಿಕೆ, ಕೃಷಿ ಉತ್ಪಾದಕತೆ, ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟಿನವರೆಗೂ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಇದೇ 'ಹಂತ' ದ ವೀರನೆಂದು ಫಿಕ್ಸ್ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಕಾಸದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಮೈಲಾರನಂಥ ಒಂದು ದೈವ ವನ್ನೋ, ಇಲ್ಲವೇ ಆತನ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನೋ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ನಡೆದರೂ, ಸ್ವತಃ ಮೈಲಾರನಲ್ಲೂ ಭೌತಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ನಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಹುತ್ತದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಆದಿ ಮೈಲಾರ ಖಡ್ಗ, ತ್ರಿಶೂಲ, ಡಮರುಗ ಹಿಡಿದು ಕುದುರೆ ಸವಾರನಾಗಿ ಕಾಣುವ, ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಹೊದ್ದು

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ನಿಂತಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಏನನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ?

ಹಿರೇಮಠರ ಅನೇಕ ವಾದಗಳಿಗಿಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಕೋಮಾಲಿಸಂದು' ವಲಸೆಗಾರ ಕುರುಬರು ಮೂಲನಿವಾಸಿ ಮಾದಿಗರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಕಥನವೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. * ೬

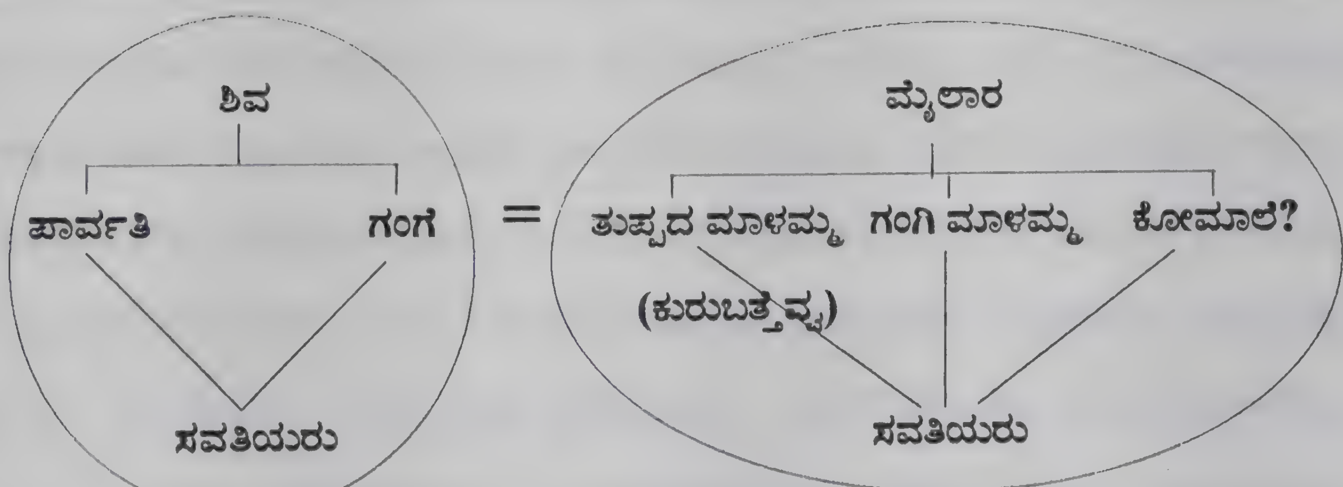
ಪಶುಪಾಲನೆಯಿಂದ ಕೃಷಿಗೆ ಬರುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಇಳಿಯುವುದು ಸಹಜ. ಯಾಕೆಂದರೆ ತಾವು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಒಂದೊಂದು ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವು ಸಾಂಘಿಕವಾಗಿಯೇ ಕಾಪಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವ, ತನ್ನ ಹಕ್ಕಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗ ಅವು ಘರ್ಷಣೆ ಇಲ್ಲವೆ ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಕರ ಸ್ಥಿತಿ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರು ಹಾಗೂ ಕುರುಬರ ನಡುವೆ ಕುರುಬರು ಹಾಗೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ನಡುವೆ, ಪಶುಪಾಲನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ ಬರುವ ಕುರಿಗಾರರು ಹಾಗೂ ಗೋವುಗಳ ಪಾಲಕರ ನಡುವೆ ನಡೆದೇ ಇದೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನಿನ್ನೂ ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿ ಹಿರೇಮಠರು ಹಾಗೂ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ ವಾದಕ್ಕೆ ವಗ್ಗರು ಹನುಮಂತಪ್ಪ ಹಾಡಿರುವ 'ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ' ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಲಾರದು. ಮೈಲಾರನ ಮದುವೆ, ಜಾತ್ರೆ, ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತಾಳುವ ನಿಲುವಿಗೂ, ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ನೆಲೆಗೂ ಕೆಲವು ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೈಲಾರನ ಸಖಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಕೋಮಾಲೆ' ಅಲ್ಲಿ ಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಸುರರಿಗೆ (ಅಂದರೆ ದಲಿತ ರಾಕ್ಷಸರಿಗೆ) ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಅಕ್ಕನ ಮಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾಳೆ. (ನೋಡಿ: ಕೋಮಾಲೆ ಸಂದಿ) ಅಂದರೆ ಕುರುಬರ ಏಳು ಮಂದಿ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರಲ್ಲಿ ಈಕೆ ಕೊನೆಯವಳು. ಕಾವ್ಯದ ಖಡ್ಗ ೩ ಅನ್ನುವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಣಿ-ಮಲ್ಲಾಸುರರನ್ನು ವಗ್ಗರು ಸ್ಮರಿಸಿದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇವರು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಶಿವ (ಮೈಲಾರ) ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಸುರನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಸುರರು ಶಿವನ ದ್ರಾವಿಡ ರೂಪ (ಈ ರಾಕ್ಷಸರು ದ್ರಾವಿಡರೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ)

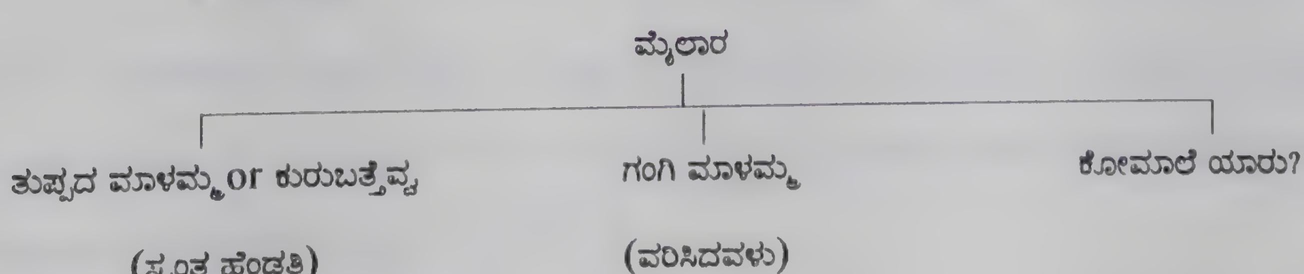
ಶ್ರೀಗಿರಿ ಎಂಬ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಅತ್ರಿಕಮುನಿ, ಕಪಿಲಮುನಿ, ಪುರುಷ ಮುನಿ, ಜೋಕಮುನಿ ಎಂಬ ಋಷಿಗಳು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಯಜ್ಞಗಳು ವೈದಿಕ ಪಶುಪಾಲಕರವು ಇರಬಹುದು. ಆ ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದುದೂ ಪಶುಗಳನ್ನೇ. ಹೀಗೆ ಪಶು ಸಂಪತ್ತು ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಅರಿತ ಈ ಮಣಿ-ಮಲ್ಲಾಸುರರು (ಶಿವ) ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನೇ ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಶುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರಕ್ಷಣೆ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನದ ಸಂಪತ್ತಿನ

ಕ್ರೋಢೀಕರಣವೇ ಆಗಿದೆ (ಕೃಷಿಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇದಾಗಿರಬಹುದು) ಇದನ್ನು ಶಿವನೇ(ಮೈಲಾರ) ತನ್ನ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ತನ್ನ ಇನ್ನೊಂದು ಈ ದ್ರಾವಿಡ ರೂಪವಾದ ಮಣಿಮಲ್ಲಾಸುರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಪಶುಪಾಲಕ ಆರ್ಯ (ವೈದಿಕ) ರನ್ನು ತನ್ನತ್ತ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಇಬ್ಬಗೆಯ ತಂತ್ರವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಮೈಲಾರನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪವಾಡ ಈ ಪಶುಪಾಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೂ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಸುರರು ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯವರು? ಅವರೇಕೆ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ? ಇದು ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರಬಹುದಾದ ತೊಡಕೇ? ವಲಸೆಗಾರ ಪಶುಪಾಲಕರು ಹಾಗೂ ನೆಲಸುಗಾರ ಕೃಷಿಕರ ನಡುವೆ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲೂ ಅಧ್ಯಯನಿಸಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಾದ 'ಕೋಮಾಲೆ ಸಂದಿ' ಯಿಂದಲೇ ಆರಂಭಿಸಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ನಾವೆಲ್ಲ ಗ್ರಹಿಸಿರುವಂತೆ 'ಕೋಮಾಲೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಾಮರೂಪವಾಗಿ ನೋಡದೆ ಪರಮ ಸುಂದರಿ, ಕೋಮಲವಾಗಿರುವಂಥವಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಈ ಪರಮಸುಂದರಿ ಇಲ್ಲಿ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನೇ ಆಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಾಗಿ, ಭಾಗವಾಗಿ ಈ ಕೋಮಾಲೆ ಸಂದು ಬೆಳೆದಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಕೋಷ್ಟಕ ಬಿಂಬಿಸಬಹುದು.



ಶಿಷ್ಟ ಜನಪದ   ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ



ಈ ಕೋಮಾಲೆಯೇ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನಾಗಿರಬೇಕು. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಏಳು ಜನ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರ ನಂತರ ಕೊನೆಯವಳಾಗಿ ಕೋಮಾಲೆ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇಂಥವಳನ್ನು ಮೈಲಾರ ಮಾಯ್ಕಾರನಾಗಿ ಏನೆಲ್ಲಾ ರೂಪ, ವೇಷ ಮರೆಸಿ ಭಂಡಾರದ ಪವಾಡ ತೋರಿಸಿ, ಈ ಕುರುಬರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿ, ಕುರಿಮಂದೆಯ ಬದುಕಿಸಿ, ಕಂಬಳಿನೇಯ್ದು ಏಳು ಕಂಬಳಿಗಳನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ತಾನೇ ಬೆಳ್ಳಿ ರೂಪಾಯಿಗಳ ಕೊಟ್ಟು ಕೋಮಾಲೆಯಿಂದ ಕೊಂಡು ಅವಳನ್ನೂ ಕುದುರೆಯ ಸಮೇತ ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು (ಬಲವಂತವಾಗಿ) ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಬಂದವಳೇ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಈಗ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉತ್ಪಾದಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ ಕುರಿಗಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅತ್ತ ಮೈಲಾರನ ಸ್ವಂತದ, ಮೂಲ ಆಸ್ತಿಯಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವ ತುಪ್ಪದ ಮಾಳಮ್ಮ (ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವ) ಪಶುಪಾಲನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಒಡತಿ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೈಲಾರನನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಿದೆ. ಪಶುಪಾಲನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ, ಉತ್ಪಾದಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು (ಉಣ್ಣೆ, ಚರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾಂಸ) ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದರಿಂದ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ತುಪ್ಪದ ಮಾಳವ್ವನಿಗಿಂತ, ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವನ ಕಡೆಗೇ ಒಲವು ಹೆಚ್ಚು. ಈಗಲೂ ಮೈಲಾರ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಸರಿ ಸಮನಾಗಿ, ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವನಿಗೆ ಪೂಜೆ, ಪುನಸ್ಕಾರ,ಪವಾಡಗಳು ನಡೆದರೆ, ತುಪ್ಪದ ಮಾಳಮ್ಮನಿಗೆ (ಆಕೆ ಸ್ವತಃ ಹೆಂಡತಿಯಾದರೂ) ಹೆಚ್ಚಿನ ಮನ್ನಣೆಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಭಕ್ತರು ಗುಡಿಯ ದೂರದ ಭಾಗವೊಂದರಲ್ಲಿರುವ ಈಕೆಯ ಕಲ್ಲಿಗೆ (ಮೂರ್ತಿಗೆ) ತುಪ್ಪ ಎರೆದು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ತುಪ್ಪದ ಮಾಳವ್ವನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕಾಲಾನಂತರ ಪಶುಪಾಲನೆ (ದನ) ಯಿಂದ ಮೈಲಾರ ಕುರಿಗಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಶಿಫ್ಟ್ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಒಂದೇ ಸಮುದಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಏರ್ಪಡುವುದೇ ಹೀಗೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮನ್ವಯವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಶುಪಾಲನೆಯವರಿಗೂ, ಅದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿಗಾಹಿಗಳಿಗೂ ನಡೆದ ಘರ್ಷಣೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ತುಪ್ಪದ ಮಾಳವ್ವ, ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕಟ್ಟ ಕೊನೆಗೆ ಬರುವುದೂ ಕೂಡ ಗಂಗೆಯ ಹತ್ತಿರವೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಜೊತೆಗೆ ಈಗಲೂ ಗಂಗಿ ಮಾಳವ್ವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ (ಮೈಲಾರನ ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ) ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ದೇವಾಲಯಗಳಿರುವುದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ?

ಕೋಮಾಲೆ ಸಂದಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಂದ್ರಗಿರಿ ಸಂತೆಯ 'ಕಂಬಳಿ ಬಜಾರ' ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯಾಪಾರ ವಿನಿಮಯದ

ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೈಲಾರ-ಕೋಮಾಲೆ ಸಂಧಿಸುವುದು, ಕಂಬಳಿಯೊಂದಿಗೆ ಅವಳನ್ನೂ ಕೊಂಡುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು. ಸ್ವತಃ ಮೈಲಾರನೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಬಳಿ ನೇಯಲೆಂದು ಏಳು ಮಗ್ಗಗಳನ್ನು ಹಾಕಿರುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಮಗ್ಗದ ತಂತ್ರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಲೇ ತಾನು ವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೋಮಾಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಕಂಬಳಿ ನೇಯುವ ಹಾಗೂ ಮಾರುವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಕುರುಬರು ಕೂಡ ಕಂಬಳಿ ಮಾರಲು ತಂಗಿಗೆ ಆದೇಶಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಚಂದ್ರಗಿರಿ ಸಂತೆಯಾಗಿರಲೀ, ಕೋಮಾಲೆ ಪಟ್ಟಣವಾಗಿರಲೀ ಆಗಲೇ ಸುಧಾರಿತ ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟಿನ ಸ್ಥಳಗಳಾದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕುರಿ ಮೇಯಿಸುವ ವಿಧಾನದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮೈಲಾರ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರಿಂದ ಎತ್ತು, ಹೋರಿಯನ್ನು ಒಕ್ಕಲು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವುದು ಕೃಷಿ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಇರಬೇಕು. ಎತ್ತು, ಹೋರಿಗಳು ಕೃಷಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಈ ಊಹೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಕಾವ್ಯದ 'ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವನ ಸಂದಿ' ಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಕುರುಬರ ಕನ್ಯೆಯ ಕೂಡಿದ ಮೇಲೆ ಕುರಿಗಳನ್ನಾದರೆ ಮೇಸಲುಬೇಕು' ಮೇಸುವುದು ತಪ್ಪಲಾರದೆನ್ನುವುದು ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದೇ ಆಕೆಯನ್ನು ವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜತೆಗೇ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಒಂದು ಕಡೆ ಕುಳ್ಳು ಆರಿಸುವವರನ್ನೂ ಮೈಲಾರ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಪುಟ-೧೨೭) ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇದು ಪಶುಪಾಲನೆ ಸಮಾಜ. ಪಶುಪಾಲಕರ ಪವಿತ್ರ ಸಂಖ್ಯೆಯಾದ ಏಳು (೭) ಇಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ೭ ಜನ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು, ೭ ನಾಯಿಗೆ ೭ ಬುತ್ತಿ ಕಟ್ಟುವುದು, ಕೋಮಾಲೆ ೭ ಜನರಿಗೆ ೭ ಬುತ್ತಿ ಕಟ್ಟುವುದು, ೭ ಮಂದಿಗೆ ೭ ಸಾವಿರ ಕುರಿ, ೭ ಖಂಡುಗ ಅನ್ನ, ೭ ಕೊಡ ಹಾಲು, ೭ ಕೋಟಿ, ೭ ಆಣೆಗೆ ಒಂದು ಕಂಬಳಿ, ೭ ಕಂಬಳಿ ನೇಯುವುದು, ಹೀಗೆ 'ಏಳ' ರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಕಾವ್ಯದೆಲ್ಲೆಡೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠರು ತಮ್ಮ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಏಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಶುಪಾಲಕ ವಲಸೆಗಾರ ದ್ರಾವಿಡರಲ್ಲಿದ್ದ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಈ 'ಏಳು' ಎಂಬ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಅವರ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. *[೬] ಅದಕ್ಕವರು ಅನೇಕ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿಕುಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಇದು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ವಲಸೆಗಾರರಿಗೂ, ಮೂಲದ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಸಪ್ತ ಮಾತೃಕೆಯರಲ್ಲಿ ಈ ಚರ್ಚೆ ಇದೆ. ಕೃಷಿಕ ದಲಿತರಲ್ಲೂ ಈ 'ಏಳು' ಮತ್ತು 'ಐದು' ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು. ಪಶುಪಾಲಕರು ನೆಲಸುಗಾರಿಕೆಯ ಕೃಷಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಾಗ ತಮ್ಮ ಮೂಲದ

[illegible]

ಆಡಳಿತ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಇಲ್ಲವೇ ಕೃಷಿಕರು ಈ ವಲಸೆಗಾರರ ಪ್ರಭಾವ, ಒತ್ತಡಗಳಿಂದಲೂ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು.

ಕನ್ನಡ ಪಶುಪಾಲಕ ವರ್ಗವಾದ ಕಾಡಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಏಳರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಏಳು ಗೂಡುಗಳು, ಏಳುಹಟ್ಟಿ, ಏಳು ಕೆರೆಗಳು, ಎತ್ತು, ಹಸು, ಕುರಿಗಳ ವಿವರವೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ದೊಳಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಏಳೂರಗೌಡರು, ಏಳು ಕೆರೆಯ ಸ್ನಾನ, ಏಳು ಕೊಪ್ಪರಿಕೆ ನೀರು, ಆಲೇಗೌಡನ ಏಳು ಕುರಿಗಳು, ಏಳು ಗೂಡಿನ ದನ, ಏಳು ಗೂಡಿನ ಮೇಕೆ, ಏಳು ಗೂಡಿನ ಕುರಿ, ಮಾಟದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಏಳು ಕೋಟಿ ಗೊಂಬೆ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಶುಪಾಲಕ ಕುರುಬರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಈ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಗಾಢವಾದ ಒಳ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ಆಯಾ ಕುಲ ದೇವರುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯಬಹುದು.

ಈ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿರೇಮಠರು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಜಾತ್ರೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. "ಆದಿಮ ಕೃಷಿಕ ಹೊಲೆ-ಮಾದಿಗರು ಮತ್ತು ವಲಸೆಗಾರ ಪಶುಪಾಲಕ ದ್ರಾವಿಡರ ಮಧ್ಯೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಂತ ಸಮನ್ವಯದ ಸಾಧಿತವಾಗಿ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ನಿರ್ಮಾಣವಾದುದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ಭುತವಾದ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಜನಕ್ಕೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವ್ಯಾಪಕ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು ವಲಸೆಗಾರ ದ್ರಾವಿಡರು. ಕೃಷಿಯ ಪ್ರಗತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು, ಅಮ್ಮನ ಪಂಥದ ಸರ್ವ ವ್ಯಾಪಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಲೆ, ವಿಜ್ಞಾನ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ದೇಶವ್ಯಾಪ್ತಿಯಾಗಿ ಹರಡಲು ವಲಸೆಗಾರ ದ್ರಾವಿಡರೇ ಕಾರಣರಾಗಲಿದ್ದರು. ವಲಸೆಗಾರ ದ್ರಾವಿಡರು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತು ತಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರ ವಹಿವಾಟುಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭಗಳೇ ಜಾತ್ರೆಗಳಾಗಿದ್ದವು".*[೮] ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಂಡಾರ, ವಸ್ತು, ಆಭರಣಗಳ ವಹಿವಾಟಿನ ವ್ಯಾಪಕತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲೂ ಕೂಡ 'ದನಗಳ ಜಾತ್ರೆ' ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಜಾತ್ರೆಗಳು ಕುಲಪಂಚಾಯತಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಮದುವೆಯ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಚಾರಗಳೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬಗೆಹರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ, ಉಗಾದಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜರುಗುವ ಕುದರೆ ಮೋತಿಯ ಪೀರ್ಲಹಬ್ಬ ಬುಡ್ಗ ಬಂಗಾಲರೆನ್ನುವ ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಕುಲದ ಗುರುವಿನ ಆಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಕುಲಪಂಚಾಯತಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

[illegible]

ಜಾತ್ರೆಯ ದೈವಾರಾಧನೆ ಒಂದು ಭಾಗವಾದರೆ, ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯವಹಾರ ಸಫಲಗೊಳ್ಳಲು ಅದೇ ಸಂದರ್ಭಬೇಕಿತ್ತು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕುಲವೃತ್ತಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿ ಜೀವತಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟಕವೂ ಇದಾಗಿತ್ತು. ಮೈಲಾರನೊಂದಿಗೆ, ಜುಂಜಪ್ಪನೊಂದಿಗೆ ಜಾತ್ರೆ ಬೆಸೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಹೀಗೆ. ಮೈಲಾರನ 'ಕಾರಣಿಕ' ವಾದರೂ ಜನ ದನಗಳ ಕ್ಷೇಮಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಮಳೆ ಬೆಳೆಯ ಫಲವಂತಿಕೆಯನ್ನೇ ಆಶಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಕುಲವರ್ಗಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದೊಂದು ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಮಾನವ ವೇದಿಕೆ. ದೈವಾರಾಧನೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ನಿವೇದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಸಂಭ್ರಮಪಡುವ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆ.

ಊರುಗಳೇ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು, ಮ್ಯಾಸಬೇಡರು, ಕಾಡುಕುರುಬರು, ಕಾಡುಗೊಂಡರು ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಇನ್ನೂ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ವೃತ್ತಿ ಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಬದುಕಿವೆ. ಕೆಲ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಾದ ಕಸುಬಿನ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಂದಾಗಿ ಊರು ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚುಂಡ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಬಹುತೇಕ ಇವೇ ಆದವು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಜಾತಿಗಳಾದದ್ದು. ಇನ್ನೂ ಕುಲ ಸಮುದಾಯದ ಒಂದೇ ವೃತ್ತಿ ಅವಲಂಬನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗೊಲ್ಲರು, ಕುರುಬರು, ಮತ್ತು ಕುಂಚಟಿಗರನ್ನು ಒಂದೇ ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದವರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇವೂ ಭಿನ್ನಗೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಕಾಂಶಗಳು ಮೈಲಾರ ಹಾಗೂ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಕಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವರು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಲಂಬಾಡಿ ಜುಂಜೇಗೌಡನನ್ನು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೂ ತಳಕು ಹಾಕುವುದುಂಟು. ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಈ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಹೀಗೆ ಎಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜತೆಗಿನ ಬೇಡರ ಸಂಬಂಧವೂ ಅದೇ ಬಗೆಯದು. ಬೇಡರು ಶಿಕಾರಿಗೆಂದು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಒಡಾಡುವುದರಿಂದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರೊಡನೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಡಾ.ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣರೂ ಊಹೆ ಪಡುತ್ತಾರೆ. * ' ಈ ಊಹೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವೂ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ.

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಮೂಲತಃ ಪಶುಪಾಲಕರಾಗಿದ್ದರೂ (ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ) ಈ ಪಶುಪಾಲನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದ ವೃತ್ತಿಗಳು ಒಂದೇ ಸಮುದಾಯದ, ವರ್ಗದ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ, ಸಹಜವಾಗಿ ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಗುಂಪು ಕುರಿಸಾಗಾಣಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿರಬೇಕು. ಆ ಗುಂಪೇ ಕುರುಬರಾಗಿರಬಹುದೇ? ಎತ್ತು, ಹೋರಿ, ಹಸು, ಆಕಳುಗಳಾಗಲೀ; ಕುರಿ, ಆಡು, ಟಗರುಗಳಂತಹ ಸಾಕು

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಪ್ರಾಣಿಗಳಾಗಲೀ ಹಾಲು, ಹೈನ, ಚರ್ಮ, ಮಾಂಸ, ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಅವು ಆರ್ಥಿಕ ಗಳಿಕೆಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಒಕ್ಕಲಿಗರಿಗೆ, ಕುಂಚಟಿಗರಿಗೆ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಎತ್ತುಗಳೂ, ಹಾಲಿಗೆ ದನಕರುಗಳು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಈ ಸಮುದಾಯ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ, ಆಳವಿನವರ ಒಕ್ಕಲಿಗರ, ಹಾಲು ಹಾಗೂ ಹಂಡೆ ಕುರುಬರ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆಳುವಿನವರ ಒಕ್ಕಲಿಗನಾದ ಹೊನ್ನಹಟ್ಟಿ ಆಲೇಗೌಡ ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಂದೆಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿದ್ದರೆ, ಹಾಲು ಕುರುಬರು ಹಾಗೂ ಹಂಡೆ ಕುರುಬರು ಈ ಕೆಂಗುರಿಮಲ್ಲಪ್ಪನಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಆಲೇಗೌಡನ ಹೆಂಡತಿ ಜಾನಕಲ್ಲು ದೊಡ್ಡಕ್ಕ ಕಂಚಟಿಗರ ಸಮುದಾಯದವಳು. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧ ವೃತ್ತಿ ಸಂಬಂಧವೇ ಹೊರತು, ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧ ವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ. ಕುಲ ಕಸುಬೊಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸುವ (ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ) ಮುಖ್ಯ ಘಟಕವಾಗಿರುತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಬದಲಾವಣೆಗೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅನ್ನುವ ಉಸುಕಿನಲ್ಲಿ ಜಿಗಿದಾಡಿದ್ದರೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ಆಳತೆಯ ಹೆಜ್ಜೆಗುರುತುಗಳನ್ನು ಅವು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರೂಪಕ ಜುಂಜಪ್ಪ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ.

ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧವೊಂದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಕುಲಕಸುಬೊಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಘಟಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ಹಿಗ್ಗಿಸುವುದಾದರೆ, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಮೈಲಾರನ ಹಿರಿಯ ಮಗನೆನ್ನುವ ವಿಚಾರ ನೇಗಿನಹಾಳರ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಹಿರೇಮೈಲಾರ ಹಾಗೂ ಇತರೆಡೆ ಈತನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ಥಾನ ಹಾಗೂ ಆರಾಧನೆ ಇರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೇಗಿನಹಾಳರು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಬಹುದು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ, ಜುಂಜಯ್ಯ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಮಕ್ಕಳೆಂಬುದು. ಮೈಲಾರ ದ್ವಿತೀಯ ಪತ್ನಿ ಎಂದು ನಂಬಿರುವ (ಮರಾಠಿಗರಲ್ಲಿ) ಕುರುಬರ ಮಾಳವ್ವನೂ ಗಂಗಿ ಮಾಳವ್ವನೇ. ಕೆಲವೆಡೆ ಇದೇ ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವ, ತುಪ್ಪದ ಮಾಳವ್ವ, ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ, ಜುಂಜಯ್ಯ, ಹೆಗ್ಗಡೆಯರನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ

ಪೂಜಿಸುವುದುಂಟು.

ಮದುವೆಯೂ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮೈಲಾರ ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅಗೀ (ಅಗೀ=ಸಸಿ) ಹುಣ್ಣಿವೆಯಲ್ಲಿ ಇವರ ಲಗ್ನ ನಡೆದರೆ, ದೇವರ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಕಾರ ಹುಣ್ಣಿವೆಯ ದಿನ ನೆರವೇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅರ್ಚಕರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯೂ, ಒಡೆಯರು ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯೂ ಇರುವುದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಗಿ ಹುಣ್ಣಿವೆಯ ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ, ೯ ಹೊಸಮಡಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ೯ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಕುವುದು. ಈ ೯ ಧಾನ್ಯಗಳಾದ ಜೋಳ, ಭತ್ತ, ರಾಗಿ, ಹೆಸರು, ಕಡಲೆ, ಗೋದಿ, ಎಳ್ಳು, ನವಣೆ, ಉದ್ದು ಇವೆಲ್ಲ ಮಳೆ ಬೇಸಾಯ ಹಾಗೂ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವಂಥವು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನಾವಶ್ಯ ಉತ್ಪನ್ನ ಬೆಳೆಗಳೇ ಇಲ್ಲಿವೆ. ಯಾವ ಮಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬೀಜ ಒಳ್ಳೆಯ ಫಲವಂತಿಕೆಯಾಗಿ, ಸಮೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆ ವರ್ಷ ಆ ಬೆಳೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಫಸಲು, ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಜನ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಮೈಲಾರ ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವ ಫಲವಂತಿಕೆಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯಲ್ಲದೆ ಪಂಚಮಿಯಂತಹ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಆಚರಣೆಗಳುಂಟು. ಆಗಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಕುರುಬತಿಯ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಬರುವುದರ ಸಂಕೇತವೇ ಹುಲಿಬೇಟೆ. ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಟನೆಂದರೆ, ಕುರುಬತಿಯ ಮನೆಗೆ ಹೊರಟನೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಬೇಟೆ ಮತ್ತು ಮನೆ ಎರಡರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಹಸಿವೆಯ ಪೂರೈಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಸಿವು ಯಾವ ಬಗೆಯದ್ದೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಕಾರಣಿಕದ ಬಿಲ್ಲು ಕೂಡ ಬೇಟೆಯನ್ನೋ, ಯುದ್ಧವನ್ನೋ ನೆನಪಿಸುವಂತಿದೆ.

ಗೊಲ್ಲರ ಹಾಗೂ ಕುರುಬರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಳೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಕುರುಬರ ಮಾಳಮ್ಮ ಬಹಳ ಕಡೆ ಕುರಬತ್ತೆವ್ವ, ಬಾಣಾಯಿ, ಗೊಲ್ಲಕೇತಮ್ಮನೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಕರ್ನಾಟಕ-ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈಕೆ ಕುರುಬರ ಜಾತಿಯವಳಾದರೆ, ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ಗೊಲ್ಲ ಜಾತಿ. "ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಗೊಲ್ಲಕೇತಮ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು ವಿಶೇಷವಾದುದು. ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ಬಹು ಸಂಖ್ಯೆ ಗೊಲ್ಲರು ಮೈಲಾರ ದೇವರ ಭಕ್ತರು. ಅದೇ ರೀತಿ ಬಳ್ಳಾರಿ, ರಾಯಚೂರು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ತುಮಕೂರು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಗೊಲ್ಲರು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರ ಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕುರುಬರಂತೆ ಈ ಜನಾಂಗ ಕೂಡ ದೇವರ ಜತೆಗೆ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು ಅಥವಾ ಮುಂಚೆ ಇವೆರಡೂ ಜನಾಂಗಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರಲೂಬಹುದು.* [೧೦]

ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬರುವ ಆಲಂಬಾಡಿಯ ಜುಂಜೇಗೌಡನಿಗೂ ಈ

ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೂ ಸಾಮ್ಯವಿರಬಹುದೆನ್ನುವುದು ಹಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹರದನಹಳ್ಳಿಯ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಒಂದಂಕಣದ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಕೊಟ್ಟವನು ಈ ಆಲಂಬಾಡಿಯ ಜುಂಜೇಗೌಡ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಚಿತ್ರಲಿಂಗ (ಚಿತ್ತಯ್ಯ) ಮತ್ತು ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಶೇಷತೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಇದನ್ನು 'ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು' ಗ್ರಂಥದ 'ಚಿತ್ತಯ್ಯನ ಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಗಾಯಕಿಯೂ ಕೃಷ್ಣ ಗೊಲ್ಲರ ಶ್ರೀಮತಿ ದೊಡ್ಡ ಈರಮ್ಮ.

ಈ ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಯಾರು? ಈಶ್ವರನ ಬೆವರಿನ ಮೂರು ಹನಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯವನು. ಅಂದರೆ ಕಾಟಯ್ಯ, ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಮತ್ತು ಓಬಳನರಸಿಂಹ. ಈಶ್ವರನೇ ಈ ಮೂವರ ಜೀವನಕ್ಕೆಂದು 'ಚಿತ್ರಗಿರಿ' ಎನ್ನುವ ಪಟ್ಟಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ 'ಚಿಂತಾಮಣಿ' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕ ಒಂದು ಚಿನ್ನದ ಗಿಂಡಿ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಚಿನ್ನದ ಬೆತ್ತ ನೀಡಿ ಮಾಯವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂವರು ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು ಸುಖವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವಾಗ ಒಮ್ಮೆ ಚಿತ್ತಗಿರಿ ಪಟ್ಟಣದ ದೊರೆ ಯಾರಾಗಬೇಕೆಂದು ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳು ಬೆಳೆದು ಚಿತ್ತಯ್ಯನೇ ದೊರೆಯಾಗಲಿ ಎನ್ನುವ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ, ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಚಿತ್ತಯ್ಯನಿಗೆ ಕಂದು ಬಣ್ಣದ ಕುದುರೆ, ಕಾಟಯ್ಯನಿಗೆ ಬಿಳಿ ಆನೆ, ಓಬಳನರಸಿಂಹನಿಗೆ ನೀಲಿ ಕುದುರೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ.

ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇವನಿಗೆ ಬೇಟೆಯಾಡುವುದೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಾಲದ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಇದು 'ರಾಜ' ನ ಹವ್ಯಾಸಿ ವೃತ್ತಿಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು) ಬೇಟೆಗೆ ದಂಡನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೊರಟನೆಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಮರಳುವುದು ಮೂರ್‍ನಾಲ್ಕು ತಿಂಗಳುಗಳೇ ಆಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಹೀಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಬುದ್ಧಿವಂತನಾದ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯನ ಮಗಳು 'ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ' ನ ಕಂಡು ಅವಳಲ್ಲಿ ಮೋಹಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವಳ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿ ಕಾಲ ಕಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮೇಕೆಯ ಕೊಬ್ಬಿನಿಂದ ತುಪ್ಪ ತೆಗೆದು ಅದನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಹಸುವಿನ ತುಪ್ಪವೆಂದು ಬಡಿಸುವುದು, ಕುರಿಯ ಕೊಬ್ಬಿನಿಂದ ತುಪ್ಪವನ್ನು ತೆಗೆದು ಅದನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಎಮ್ಮೆಯ ತುಪ್ಪವೆಂದು ಬಡಿಸುವುದೂ ಈ ಬಗೆಯ ಅನನ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ಚಿತ್ತಯ್ಯನಿಗೆ ರಾಜ್ಯಭಾರವನ್ನು ತೂಗಿಸುವುದರತ್ತ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಮದುವೆ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ಥ ಮೂರು ತಿಂಗಳಿಗೆ

ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಕ್ಷಣದಿಂದ ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವನ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಮರೆತು ಮತ್ತೆ ರಾಜ್ಯವಾಳುವುದರಲ್ಲಿ ಗಮನಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಇವರ ಮಾವನೇ ಒತ್ತಾಯಿಸಿ ಪ್ರಸ್ಥ ಮಾಡಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ ಗಂಡಿನ (ಚಿತ್ತಯ್ಯನ) ಮನೆ ಸೇರಿದರೂ ಕೂಡ ಅಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತಯ್ಯನಿಗೂ, ಅವಳಿಗೂ ವಿರಸ ಉಂಟಾಗಿ ಮತ್ತೆ ತಂದೆಯ ಮನೆಯನ್ನೇ ಸೇರುವಂಥಾಗುತ್ತದೆ. ಇತ್ತ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯನ ಷರತ್ತಿನಂತೆ ಚಿತ್ರಗಿರಿ ಪಟ್ಟಣದ ನೆಲಮಾಳಿಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮುತ್ತಿನ ಗೊಡಗನ್ನು ಚಿತ್ತಯ್ಯ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿನ ನೂರಾರು ಗಬ್ಬದ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುತ್ತಾನಲ್ಲದೆ, ಮೇಕೆಯ ಮರಿಗಳನ್ನು ಗಾವು ಸಿಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗಬ್ಬದ ಕುರಿ ಬಲಿಕೊಡುವುದು, ಗಾಬು ಸಿಗಿಯುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ?

ಒಮ್ಮೆ ಚಿತ್ತಯ್ಯನಿಗೆ ಕತ್ತಲು ಕರಿಮಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯಾಡಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಂದಾಗ ಈ ವಿಷಯ ತೌರಿನಿಂದಲೇ ತಿಳಿದ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ ಓಡಿ ಬಂದು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗದಿರುವಂತೆ ತಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಅವಳ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳದೆ, ಅವಳಿಗೇ ಹೊಡೆದು ಕೊನೆಗೆ ಅವಳ ಇಷ್ಟದಂತೆ ಒಂದು ಮೂಳನಾಯಿ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಗಿಡಗವನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟು ಅವಳನ್ನು ಸಂತೈಸಿ ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂತಸವಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಳಮ್ಮನಿಗೆ ಚಿತ್ತಯ್ಯನಿಂದ ದೊರೆತಿದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದದ್ದೂ ಮಲೆಮಾದಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ ಸೋಲಿಗ ನೀಲಯ್ಯನದು. ಅವನು ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಬೇಟೆಗೆಂದು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುವಾಗಲೇ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಸಂಕಮ್ಮನ ಬಗೆಗೆ ಶೀಲದ ಶಂಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಬಗೆ ಬಗೆಯಾಗಿ ಅವಳ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನೈತಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಾಳುವ ನೀಲಯ್ಯ ಕುಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ ಬೇಟೆಗೆ ನಾವು ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಲಾರೆನೆನ್ನುವ ಒಂದು ಧೈರ್ಯವನ್ನಾದರೂ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಒಪ್ಪಿಗೆಗೆ, ಬಲಗೈ ಭಾಷೆಗೆ ಕಾದು ನಿಲ್ಲುವ ಅವನ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಕೊನೆಗೆ ಮಾಟ, ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯತ್ತ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕಮ್ಮ ಇದಕ್ಕೂ ಜಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ದಿಟ್ಟವಾಗಿ ಎದುರಿಸಿ 'ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ಕೊಡುವಂಥ ಹೆಣ್ಣು ನಾನಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಕುಲದ ಮಾತನ್ನು ಆಡುವ ಸಂಕಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾಳೆಯೇ ಹೊರತು ನೀಲಯ್ಯನಲ್ಲ. ಬೇಟೆ ಪೌರುಷದ ಸಂಕೇತವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಈ ಬಗೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಪೌರುಷದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿರುತ್ತವೆ ಯಾಕೆ?

ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತಯ್ಯನನ್ನು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗದಂತೆ ತಡೆಯುವವಳು ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ. ಕಾರಣ ಗಂಡ ತನ್ನ ಜತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕೆನ್ನುವ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದೀ ಮನಸ್ಸು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಬೇಟೆಗೆ ಹೋದರೆ ಮತ್ತೆ ಬರುವುದು ಎಂದೋ, ಕಾಡಿನ ಕಡು ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ಬಂದಂತೆ ಈ ಬೇಟೆ

ಎಂದು ತಿಳಿದೋ ಏನೋ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ ತಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಅವಳ ಮಾತನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತನಾದರೂ, ಅದೇ ನೋವಿನಲ್ಲಿ, ಕೋಪದಲ್ಲಿ ಅವಳತ್ತ ಒಂದು ಮಮಕಾರ ಬೀರುತ್ತಾನೆ. ಅವಳ ಇಷ್ಟದಂತೆ ಒಂದು ನಾಯಿ ಹಾಗೂ ಗಿಡುಗವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ.

ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ದಂಡಿಗೆ ಬೇಟೆಗೆಂದು ಅಡಿಗೆ ಮಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕುದುರೆಗಳಿಗೆ ಹುರುಳಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವ ಕೆಲಸವೂ ಅವಳ ಪಾಲಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಒಂದು ಹಿಡಿ ಅಕ್ಕಿ, ಒಂದು ಹಿಡಿ ಬೇಳೆ ಕಾಳು, ಒಂದು ಚಿನ್ನದ ಗಿಂಡಿಯ ತುಂಬ ನೀರು, ಮೂರು ಹಾಲು ಬಳ್ಳಿಗಳು, ಮೂರು ಗರಿಕೆ ಬಳ್ಳಿಗಳು ಇಷ್ಟನ್ನು ಮೈದುನ ಕಾಟಯ್ಯನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಗಂಡ ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ಅಪ್ಪ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮೈದುನ ಓಬಳ ನರಸಿಂಹ ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅತ್ತ ಕತ್ತಲು ಕರಿಮಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬೇಟೆಯ ಸಂತಸದ ದಿನಗಳಿಗೆ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಅಕ್ಕಿ, ಬೇಳೆ, ಹಾಲುಬಳ್ಳಿ, ಗರಿಕೆ ಬಳ್ಳಿ, ನೀರು ತಿಂಗಳು ದಂಡಿಗೆ ಆಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಕೆಯ ಮಹಿಮೆಯೇ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಇವರೆಲ್ಲ ಸಂತಸಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಬೇಟೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೊರಮರು ಮುತ್ತಿನ ಗೊಡಗನ್ನು ಕದಿಯುವುದು, ಅದು ತಿರುಗಿ ಪಟ್ಟಣದ ರಾಜನಿಗೆ ವಶವಾಗುವುದು, ವೇಷ ಮರೆಸಿಕೊಂಡು ರಾಜ್ಯದೊಳಗೆ ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಪ್ರವೇಶವಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲಿ 'ಪದ್ಮಾವತಿ' ಎನ್ನುವ ಸೂಳೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆಪಡೆಯುವುದು (ಇದು ಇವಳಿಂದ ಆ ಪಟ್ಟಣದ ರಾಜ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗುಟ್ಟಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರಬಹುದು) ತಳವಾರ ಬೊಮ್ಮನಾಯಕನಿಗೇ ಪಾಠ ಕಲಿಸುವುದು. ಒಮ್ಮೆ ರಾಜನನ್ನೂ ಮರುಳು ಮಾಡಿ ತಿರುಗಣಿ ಪಟ್ಟಣವನ್ನು ಮುತ್ತಿ ಅಲ್ಲಿನ ನೆಲ ಮಾಳಿಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮುತ್ತಿನ ಗೊಡಗನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಕರಿಮಲೆಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಒಂದು ಮೊಲ ಚಿತ್ತಯ್ಯನ ದಂಡು, ನಾಯಿಗಳೆನ್ನೆಲ್ಲ ಸೋಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕಂಡು ಚಿತ್ತಯ್ಯ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವನಲ್ಲಿದ್ದ ನಾಯಿ,ಗಿಡಗವನ್ನು ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬೆರಗಾದ ಗಿಡುಗ ಮೊಲದ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕುಕ್ಕಿ ನಾಶಗೊಳಿಸಿದರೆ, ಮೂಳುನಾಯಿ ಮೊಲವನ್ನು ಕೊಂದು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ನನ್ನಿಂದಾಗದ ಕೆಲಸ ಈ ಗಿಡುಗ ನಾಯಿಯಿಂದ ಆಗಬೇಕಾಯ್ತು. ನಾನು ಇವುಗಳಿಂದ ಬದುಕಿದ್ದೇ ಅಪಮಾನವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಈ ಅಸಹಾಯಕ ಸಿಟ್ಟನ್ನು ನಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಗಂಡನೆನ್ನುವ ಗಂಡಸಿನ ವರ್ತನೆಯನ್ನೂ ತಿಳಿದ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನೇ ಅವನ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಮೂಗುತಿಯನ್ನೇ ತೆಗೆದು ಚಿತ್ತಯ್ಯನಿಗೆ ಎಸೆದು ಅರಸೀಕೆರೆಯ ಬಳಿ ಇರುವ ಬಮ್ಮೇನಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದು

ನೆಲೆಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳು ಕೊನೆಗಾಲ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಅವಳಿಗೆ ಗುಡಿಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಪೂಜಿಸತೊಡಗುತ್ತಾರೆ.

ಇತ್ತ ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ಕಾಟಯ್ಯ, ಓಬಳನರಸಿಂಹರು ಚಿತ್ರಗಿರಿಯನ್ನು ಆಳಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅವರೂ ದೈವಾಧೀನ ರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದಿಷ್ಟು ಚಿತ್ತಯ್ಯ-ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವರ ನಡುವೆ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೊಡು ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾದರೂ, ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಎರಡನೇ ಮತ್ತು ಮೂರನೇ ಮದುವೆಯಾಗಿರುವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತೇ ಕುರುಬರ ಕಾಣಿಕ್ಯಮ್ಮ, ಮಾಣಿಕ್ಯಮ್ಮರೊಂದಿಗೇ ಈ ನಂಟು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಬೇಡರು ಹಾಗೂ ಕುರುಬರ ನಡುವೆ ಈ ಗೊಲ್ಲರ ಕೊಡು ಕೊಳೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಈ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಚಿತ್ತಯ್ಯನ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮೈಲಾರನಲ್ಲೂ, ಮೈಲಾರನ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಚಿತ್ತಯ್ಯನಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಬಹುಶಃ ಕುರುಬರೋ ಅಥವಾ ಗೊಲ್ಲರೋ ಮೈಲಾರ ಚಿತ್ತಯ್ಯರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಕುಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಇದೆ. ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅದನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಪುಟ್ಟ ಪದ್ಯವೂ ಸಾಕ್ಷಿ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಗುಡ್ಡದ ಸುತ್ತಲು ಒಡ್ಡು ತರಗು ಗುಡಿಸೋಳೆ
ಜಡ್ಡ ತುರಬಿನ ಕುರುಬೂತಿ | ನಿನಗಾಗಿ
ದೊಡ್ಡೊವ್ವ ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಮನಸೋತ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನಂತೆ ಅತ್ತ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಖಂಡೋಬಾನಿಗೂ ಕುರಿಕಾಯುವ ಕೆಲಸವೇ. ಇಲ್ಲಿ ಕುರುಬರ ವೇಷಧಾರಿಯಂತೆ ಖಂಡೋಬಾ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಬಾಣಾಯಿ' ಯ ತಂದೆಯ ಸಂಗಡವೇ ಈ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ೭೦೦ ಕುರಿ, ೭೦೦ ಆಡು ಇವನಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಒಮ್ಮೆ ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಂದು, ಚರ್ಮ ಸುಲಿದು ಎಲುಬು ಮಾಂಸಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಬಾಣಾ' ಮತ್ತು ಅವಳ ತಂದೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಖಂಡೋಬಾ 'ಬಾಣಾ ನನ್ನನ್ನು ಲಗ್ನವಾಗುವುದಾದರೆ ಆ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಜೀವಂತ ಗೊಳಿಸುತ್ತೇನೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. (ಇದೇ ಹಠ ಮೈಲಾರನಲ್ಲೂ ಪದೇ ಪದೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ) ಅದಕ್ಕೇ ಕೈಹಿಡಿದು ಕುದುರೆ ಸಮೇತ ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಜೆಜೂರಿಯಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಪ್ರೇಮ ಪತ್ರವನ್ನು ಬರೆದ ದೇವರು ಇವರೇ ಎಂಬುದು ಅವಳಿಗೆ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ವೃತ್ತಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ತಂತ್ರಗಳು. ಆಯಾ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮೂಲಕ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಇನ್ನು ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯಲೋಕದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಗೋವುಗಳ ಸಂತಸವಿಲ್ಲದೆ ಇವರ ಬದುಕೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬಂತೆ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಈ ಪಶುಪಾಲನೆಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳೇ ಅವರ ಜೀವನಾಧಾರ. ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರ ಪಶುಪಾಲನಾ ವೃತ್ತಿಯೂ ಚೆನ್ನಾಗಿತ್ತು. ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶಗಳಂತೂ ಈ ವೃತ್ತಿಗೆ ಹೇಳಿ ಮಾಡಿಸಿದಂತಿದ್ದವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂದಿಗೂ ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮುದಾಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಲೆಮಾರಿ ಕುರುಬರು ಕುರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಬರುವ ದಾರಿಯೂ ಇದೇ ತುಂಗಭದ್ರೆಯ ಆಸು ಪಾಸಿನ ಜಾಗ. ಇದು ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳಿಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಭೂಮಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವರ್ಷದ ಅನೇಕ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಲಸೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೆ ಸಂಡೂರಿನ ಜರಿಮಲೆ ಸೀಮೆಯೂ ದಟ್ಟವಾದ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳಿಗೆ ಹೆಸರಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಕಾವ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಅನೇಕ ಪುರಾಣ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಪಶುಪಾಲನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರುತ್ತಿರುವುದು ಅವರ ಏಕವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಲು,ಮೊಸರು, ತುಪ್ಪ ಅವರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನ ನೀಡುವ ಜೀವನದ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಎತ್ತಪ್ಪ, ಜುಂಜಪ್ಪರೇ ಗೋಪಾಲಕರು. ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ತೇಯ್ದಂಥವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಅನೇಕ ಕಷ್ಟ ನಷ್ಟಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿರೋಧಿಗಳೇ ಆದ ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರಿಂದ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಯ್ತು. ಈ ಹಿಂದೆ ಇದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮುಂದೆ ವ್ಯವಸಾಯ, ಊರಿನ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಜನ ಕಾಡುಗಳನ್ನು ಸವರಿ ಸಾಗುವಳಿ ಮಾಡಲು ನಿಂತ ಮೇಲೆ ಅವರ ವೃತ್ತಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಳವಾಗುವ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಬಂತು. ಆದರೂ ಅವರು ಪಶುಪಾಲನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕುರಿಸಾಗಾಣಿಕೆಯ ಎರಡೂ ವೃತ್ತಿ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡರು. ಕುರಿಸಾಗಾಣಿಕೆಯೂ ಕೂಡ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಕಸುಬು ಎಂಬಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕುರಿಗಳು ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಆರ್ಥಿಕ ಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಕುರುಬರಿಗೂ ಕೆಲವು ಆರ್ಥಿಕ ಕಸುಬುಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಅವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ರೊಪ್ಪ, ಹಟ್ಟಿಗಳೇ ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಈ ಬಗೆಯ ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಜಾತಿ ರೂಪಾಂತರಗಳಿಗೆ ತಿರುಗಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ. ಅವನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪಾಂತರ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ. *[೧೧] ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪಾಂತರವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ "ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಮತಾಂತರಗೊಂಡಿವೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗ್ರಾಮದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿ, ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಗರ ಸೇರಿ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಹೊಸಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ, ಆಶ್ರಯಿಸಿವೆ. ಮುಖ್ಯ ಎಂದರೆ ಪರಂಪರಾಗತ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದು ಅವರ ಬದುಕಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪಾಂತರ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ರೂಪಾಂತರವೂ ಹೌದು. ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲೂ, ಆಫ್ರಿಕ ಖಂಡದಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆಗಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಇದರ ರೂಪಗಳಿವೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡವರು ಇವತ್ತು ಬೇರೆಯದೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳ ಜೊತೆಗೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಒಟ್ಟು ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಕಾಸ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದೇ ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.* ೨

ನಿಜ, ಈ ಬಗೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮುಂದುವರೆದ ಸಮುದಾಯ ಜಾತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕೂಡಿದಾಗಲೂ ತಮ್ಮ ಕುಲದ ಗುಟ್ಟುಗಳನ್ನು, ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಹಟ್ಟಿ, ರೊಪ್ಪದ ಒಳಗೆ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದ ಸಂದರ್ಭ ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ. ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವೈದಿಕರನ್ನೇ ಅದು ತನ್ನ ಕುಲದಿಂದ ಆಚೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ನಾವು ಕಾಣುವ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹಿಷ್ಕಾರ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಂತಹ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಈ ಕುಲದ ಒಳಗೇ ಕಾಣುತ್ತೇವಲ್ಲ, ಏನಿದರ ಅಂತರಾಳದ ಗುಟ್ಟು? ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ 'ಚಿತ್ತಯ್ಯ' ಕಾಟುಮಲಿಂಗರ ಹುಟ್ಟಿನ ಸಂದುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಮುಖಾಮುಖಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯಲಿಂಗ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಪಂಚೈದು ಕಳಸವನ್ನು ಪೂಜೆಮಾಡುವುದು, ಬಂಗಾರದ ರಥವನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೂಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು, ಮಡಿಯಿಂದ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿರುವುದು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ನೋಡಿದಿ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಈ ಜನರಿಗೆ ರಥವೇಕೆ? ಪಂಚ ಕಳಸಗಳೇಕೆ? ಇದು ನಮಗೆ ಸೇರಬೇಕಾಗಿರುವುದೆಂದು ಚಿತ್ತ ದೇವರು, ಕಾಟುಮಲಿಂಗರ ಕುಲ ಬೆಡಗು, ಊರು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವರು ಹೇಳುವ ಮಾತು, ಪ್ರತಿರೋಧ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲ ಕುಲದ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಎತ್ತುತ್ತದೆ.

[illegible]

[illegible]

ಅಯ್ಯಾ
ನಮ್ಮ ಕುಲಬೆಡಗಿನ ಸುದ್ದಿ
ನಿನಗ್ಯಾತಕಯ್ಯಾ ಬಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ
ಬಂದ ದಾರಿಯ ಹಿಡಿದು ಹೊರಟು ಹೋಗಯ್ಯಾ
ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ನಾವು
ಊರು ಜನಗಳು ನೀವು
ನಿಮ್ಮೀಗೂ ನಮ್ಮೀಗೂ
ನೆರಳಾಯಿಸಬಾರುದಯ್ಯಾ
ನಿಮ್ಮ ನೆರಳು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ
ಬೀಳ ಬಾರುದಯ್ಯಾ
ಬಂದ ದಾರಿಯ ಹಿಡಿದು ಹೋಗಯ್ಯಾ ದೂರ ಅಂದಾರು

ಸಿತ್ತೂರು ದೇವುರು ಕಾಟಮುಲಿಂಗಗಳಿಗಾಗೊ ||

ಇದೇ ಪ್ರಸಂಗ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕುಲದ 'ಸೂತಕ' ವನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಈ ಶಿಷ್ಟಾಚಾರದ ಮೂಲಕ ನಾವು ನೀವು ಕಲೆತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೆ ಬಂದು ಈ ಮೂವರು ಸೇರಿ ಕವಡೆ ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸೋತಾಗ ಬಂದು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಕುಲದ ಹೆಣ್ಣಾದವಳು ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೇ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮುಂದುವರೆದ ಸಮುದಾಯ ಜಾತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೂಡಿದಾಗಲೂ ತಮ್ಮ ಕುಲದ ಗುಟ್ಟುಗಳನ್ನು, ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಿಸಲಾರವು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ.

'ಮೈಲಾರ ಜುಂಜಪ್ಪನಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುಲ ಕಸುಬಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಿಸುವಾಗಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುಲ ಬೆಡಗುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಆದಿಮ ಧರ್ಮದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಟೊಟೆಮಿಸಂನ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಶುರುವಾಗುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮಾರ್‍ನಾರು ಗೊಲ್ಲರಿಗೂ, ಕಲ್ಲೇರು ಗೊಲ್ಲರಿಗೂ ಕುಲಬೆಡಗಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಏರ್ಪಡುವುದನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಯನಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕುಲಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿ (ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆ) ಸಿತ್ತುರು ಎನ್ನುವ ಒಂದೇ ದೇವರನ್ನು ಇಬ್ಬಾಗ (ಅರ್ಧರ್ಧ) ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪೂಜಿಸುವುದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ?

ತಲೆಮಾರುಗಳ ಹಿರಿಯ ಪಂಥಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ನಾಲ್ಕು ತಲೆಮಾರುಗಳ

ಕಥನ. ಈ ತಲೆಮಾರುಗಳೇ ಕಳೆದು ಹೋದ ಮೇಲೆ ಕುಲದ ಹಿರಿಯರೇ ದೈವಗಳಾಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕುಲದ ಪುರಾಣ ಅಥವಾ ಹಾಡುಗಳು ಆಯಾ ಪಂಥದ, ಕುಲ ಕಸುಬಿನ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಗೆ ಕುಲ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು, ಸಮುದಾಯದ ವೀರ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಕುಲದ ಹಿರಿಯನ ಕೃತ್ಯ ಆರಾಧನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೂ ಕೂಡ ಕುಲ ಕಸುಬಿನೊಂದಿಗೆ, ಉತ್ಪಾದಕಾ ಸಂಬಂಧಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪೂಜಾರಿಗಳನ್ನು, ದೈವದ ಹೊರೆ ಹೊತ್ತವರನ್ನು, ಹರಕೆ, ದೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಯತೇಚ್ಛವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರು ಬರುತ್ತ ಸಾಮಂತರಾಗಿ ಸಮಾಜಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಂತೆಲ್ಲ ಈ ದೈವಗಳಿಗೆ ಕುಲದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ 'ರಾಜಾಸ್ಥಾನದ' ಪರಿಕರಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾದವು. ಈ ಪರಿಕರಗಳಾದರೂ ಎಂಥವು. ನಾಲ್ಕು ಕೈ, ಕೈಯಲ್ಲಿ ಆಯುಧಗಳು, ಕಿರೀಟ, ಆಭರಣಗಳು ಅಲ್ಲೊಬ್ಬ ಹೆಗ್ಗಪ್ಪ, ಮಂತ್ರಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಭಕ್ತರಿಲ್ಲಿ ಸೇವಕರಾದರು. ಹಾಗೇನೇ ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟುಗಳು ವೃದ್ಧಿಯಾದವು. ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಒಡೆಯ ಇಲ್ಲಿ ರಾಜನೇ ಆದ. ಹೀಗೆ ಒಡೆಯರೇ ಆದದ್ದು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಯಾಕೆ ಮುಗ್ಧ ಅಸಹಾಯಕನಂತೆ ಕಾವ್ಯದ ತುಂಬೆಲ್ಲ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮೈಲಾರ ಯಾಕೆ ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನಲ್ಲಿ ಏಳುಕೋಟಿ ಸಾಲವನ್ನು ತರುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ?! ಇವೆಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಪಾಠಗಳಾದರೂ ಮೈಲಾರ-ಜುಂಜಪ್ಪರ ಒಕ್ಕಲು ಕುಲದವರು ಇದನ್ನು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?

ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಾವ್ಯದ ಸಿತ್ತಯ್ಯ ಕಾಟುಮುಲಿಂಗರು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಶಿವನ ಬೆವರಿನ ಮೂಲಕ. ದುಡಿಯುವ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಫಲವೇ ಇಲ್ಲಿ ಬೆವರು ಮತ್ತು ಅದು ಮಣ್ಣನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗೋವುಗಳು ಮೇಯಲು ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳು ಸದಾ ಹಸಿರಾಗಿರಬೇಕೆಂದರೆ ಭೂಮಿಯೂ ಹದಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಮಣ್ಣು ನಮ್ಮೆಲ್ಲಾ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಜೀವಧಾತುವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಈ ಆಶಯವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳು, ಕುರುಚಲು ಕಾಡುಗಳಿದ್ದಲ್ಲೇ ಜೀವನವಿರುವುದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗೋವರ್ಧನಗಿರಿ ಬೆಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶವೇ ಪಶು ಸಂಗೋಪನೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರದೇಶವಾದಂತಿದೆ. ಈ ಗೊಲ್ಲರು ಮಾನವ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಡುವೆ ಅನನ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಸನ್ಮುತ್ತಿ ಎಂಬ ಹಸುವಿನ ಗಂಡು ಕರುವಿನೊಡನೆ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಮಗಳು ಸಿಕ್ಕು ಮುತ್ತಿಯನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುವುದೇ ಎರಡೂ ಕುಲಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗಲೆಂದು. ಕಟ್ಟೆಮನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕೂಡ ಅವರ ಕುಲಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣೀರು ಗೊಲ್ಲರು

ಕಾಟುಮಲಿಂಗನ ಕಟ್ಟೇಮನಿಯಿಂದ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಕಲ್ಲೇರು ಗೊಲ್ಲರು ಸಿತ್ತೂರ ದೇವರ (ಸಿತ್ತಯ್ಯ) ಕಟ್ಟೇಮನಿಯಿಂದ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವೆರಡೂ ಕುಲಗಳೂ ಕೂಡ ಕಾಟುಮಲಿಂಗ, ಸಿತ್ತರ ದೇವರುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದವು ಎಂಬುದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶಿವ ಮುಖ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕರಿಯಲ್ಲಿಯ ಮಗನಾದ ಮಾರು ಮುತ್ತಣ್ಣನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿದರೂ ವಂಶ ಬೆಳೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದನಗಳನ್ನೇ ಮೇಯಿಸಲು, ಆ ಮೂಲಕ ವೃತ್ತಿ ವಂಶವನ್ನಾದರೂ ಬೆಳೆಸಲು ತೊಡಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಂಪಲ್ಲಿಯ ಆರು ಜನ ಮಕ್ಕಳೂ ಕೂಡ ಇದೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದವರೇ. ಹೀಗೆ ಕಾಡಿನ ಬದುಕು ಅಲೆಮಾರಿಯಾದದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಗೆಡ್ಡೆ ಗೆಣಸು, ಹಣ್ಣು ಹಂಪಲಗಳನ್ನು ತಿಂದುಕೊಂಡೇ ಜೀವನ ಮಾಡುವ ಅನಿವಾರ್ಯದ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಇವರದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರದ ಸಂಕಟ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಕುಲದ ವಂಶದ ಮಾತು. ಈ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಸದಾ ಅನುಭವಿಸಿದಂತಿದೆ. ಹಟ್ಟಿಯಿಂದ ಹಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ತರುವ, ಕೊಡುವ ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯ ಇವರಲ್ಲಿದೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ, ಮರಗಿಡಗಳೊಂದಿಗೆ, ಪಶು ಪಕ್ಷಿಗಳೊಂದಿಗೆ, ಕಲ್ಲುಕಬ್ಬಿಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಕುಲ ಮದುವೆಗಳ ನೆರವೇರಿಸುವುದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು? ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆದಿಮ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಪಂಚಪ್ರಾಣ. ಅದಲ್ಲದೆ ಅವರ ಬದುಕೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಾತಮ್ಮನನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುವುದೂ ಕೂಡ ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಾಕಿಗೆ. ಈ ಬಾಕು ಅವರ ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಾಕಿಗೆ ಜೋತ್ರ (ದೋತ್ರ) ಪಂಚೆ ತೊಡಿಸಿ ಕಂಬಿಪೇಟ ಸುತ್ತಿ ಅದನ್ನು ಗಂಡಾಗಿಸುವುದು. ಗಂಡಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಮದುಮಗನಗೊಳಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷ.

ಇಲ್ಲಾಗಲೇ ಕುಲದ ವೃತ್ತಿ ಗಂಡಿಗೆ ವರ್ಗವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣ ಗಂಡಿನ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಚಾರಿ ಮಾಡಿದ ಕಬ್ಬಿಣ ಬಾಕಿನ ಕಣ್ಣಿಂದ ನೀರು ಸುರಿಯುತ್ತದೆ. ಜನ ಬೆರಗಾಗಿ ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಬಾಕಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಿದರೂ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಿಡಲಾರದಂಥ ಶಕ್ತಿ ಇದಕ್ಕಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ದೇವರೆಂದು ತಿಳಿದೇ ಕ್ಷೇಮ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸೋಮುವಾರದ ದಿನ ಈ ಸಾತಮ್ಮನಿಗೂ ಈ ಮಾರು ಮುತ್ತಣ್ಣನ ಬಾಕಿಗೂ ಧಾರೆ ಹೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸ್ಥ ಕಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾತಮ್ಮ ತನ್ನ ಗಂಡನನ್ನು (ಬಾಕಿಗೆ ಯಜಮಾನಾದವನನ್ನು) ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಮ್ಮ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಬಂದು ಅವಳಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಧೈರ್ಯ ತುಂಬುತ್ತಾಳೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನು ಕಳೆಯುವ, ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಈ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬಲಿಯಾದಂಥವಳು ಸಾತಮ್ಮ. ಅವಳಿಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಗಂಡನನ್ನು

ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಮಾವನ ಮನೆಯವರು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋದರೆ ಮನೆಗೆಲಸ ಮಾಡುವವರು ಯಾರು? ಎಂಬುದು ಅವರ ಮೂಲಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಅರಣ್ಯದ ಹುಲಿ ಕರಡಿ ಸಿಂಹ ಚಿರತೆಗಳ ನೆವ ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಅವಳು ಹೀಗೂ ಉತ್ತರಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. 'ಕಾಡಿನೊಳಗೆ ಹುಲಿ ಕರಡಿಗಳೆ ತಿಂದಾಕುಲೇಳು ನಾನು ಇನ್ನಾಕಿರಬೇಕು' ಎಂದು. ಸಾತಮ್ಮನ ಕಡುಕಷ್ಟಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆಕೆಗೆ ಈ ಹುಡುಕಾಟದ ಕಾಡಿನ ದಾರಿಯಂತೂ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಪಟ್ಟ ಪಾಡನ್ನೇ ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪರಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಾತಮ್ಮನದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾರೆಯ ಗಿಡುಗಳಿರೋ
ಕವುಳಿಯಗಿಡಗಳಿರಾ
ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಮಿ ಮಾರು ಮುತ್ತಣ್ಣನು
ದನುಗಳು ರೊಪ್ಪ ಎಲ್ಲೈತೆ ಹೇಳಿರಯ್ಯ ||

ಈಸಲ ಗಿಡುಗಳಿರೋ
ಆಸಲು ಗಿಡಗಳಿರೋ
ನಮ್ಮಸ್ವಾಮಿ ದನಗಳು
ರೊಪ್ಪ ಎಲ್ಲೈತೆ ಹೇಳಿರಯ್ಯ ||

ಬನ್ನಿಯ ಗಿಡಗಳಿರೋ
ಹೊನ್ನಿಯ ಗಿಡುಗಳಿರೋ
ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಮಿಯ ದನುಗಳ
ರೊಪ್ಪ ಎಲ್ಲೈತೆ ಹೇಳಿರಯ್ಯ ||

ತಂಗಡೆಯ ಗಿಡಗಳಿರೋ
ಬಂದ್ರೆ ಗಿಡಗಳಿರೋ
ಮಾರು ಮುತ್ತಣ್ಣನ ದನಗಳು
ರೊಪ್ಪ ಎಲ್ಲೈತೆ ಹೇಳಿರಯ್ಯ ||

ಹೀಗೆ ಸಾತಮ್ಮನ ಹುಡುಕಾಟ, ಸ್ವಗತ ನಡೆದಿರುವಾಗ ಒಕ್ಕಲಿಗೊಂದು ಕಣಿ ಹೇಳಲು ಹೋಗಿದ್ದ ಕೊರವಂಜಿ (ಮಾರಮ್ಮ) ಎದುರಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಸಂದು ಬೆಳೆದು ಕೊನೆಗೂ ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಾತನಾದ

ಈ ಮಾರು ಮುತ್ತಣ್ಣ ಸಾತಮ್ಮನಿಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತಾನೆ. ಮೂರು ವರ್ಷದ ನಂತರ ತನ್ನ ಗಂಡ ಮನೆಗೆ ಬಂದನೆಂದು ಸಾತಮ್ಮ ಹಿಗ್ಗುತ್ತಾಳೆ. ಮದುವೆಯ ದಿನ ಉಟ್ಟ ಸೀರೆ, ಅದೇ ಬಾಚಿದ ತಲೆ, ಅದೇ ಎಣ್ಣೆ, ಅದೇ ನೀರು ಕೊನೆಗೆ ಅವಳ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಗಂಡ ಮರುಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಮನೆಯೇ ಬೇಡವೆಂದು, ಮನೆಯ ವಜ್ರ ವೈಡೂರ್ಯ, ದನಗಳ ಸಂಪತ್ತು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಿ ಸಿಪ್ಪುಗೊಡಲಿ ಹಿಡಿದು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಕಾಡು ಸೇರಿ ಅಲ್ಲೇ ಗುಡಿಸಲು ಕಟ್ಟಿ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾತಮ್ಮ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತದೇ ಸೂತಕದ ಹಾದಿ. ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಹೊರಗುಡಿಸಲು ವಾಸ. ಗಂಡು ಮಗುವಿಗೆ ಜನನ, ಗಂಡ ಹಂಡತಿಯರಿಬ್ಬರೂ ಹಣ್ಣು ತರಲು ಗಾಡಿಗೆ ಹೋದವರು ಮತ್ತೆ ಮಗನ ನೆನಪಾಗಿ ಬರುವಾಗ ಗುಡ್ಡದಿಂದ ಜಾರಿ ಪ್ರಾಣ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ವಂಶದ ಮಗನಾದರೂ ಬಂದನಲ್ಲ ಎಂಬ ನಾಳಿನ ಸಂತಸದಲ್ಲಿಯೇ ಅವರು ಪ್ರಾಣ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕುಲದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಥನಗಳೆಂಬಂತೆ ಈ ಸಂದಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಕೆಂಗರು ಮಲ್ಲೇಗೌಡನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಊರ ಒಕ್ಕಲಿಗರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೂ ರಕ್ತಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಯದ, ಆಗಲೇ ಕುಲ ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಇರುವ ಸಮಾಜವೊಂದನ್ನು ಈ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭ ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಂಬೇರು ಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಈ ಕೆಂಗರು ಮಲ್ಲೇಗೌಡ ತಮ್ಮ ಮಾರನೇರಗೊಲ್ಲರ ಹುಡುಗ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ (ಗೌರಸಂದ್ರ ಮಾರೆಕ್ಕನಿಂದ) ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಈ ಹಿರೇಮಗನಿಗೆ (ಸಾಕು ಮಗ) ತಮ್ಮ ತಂಗಿ ಸಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಕೊಡಲು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯಿಂದ ೨೨ ಪಲ್ಲ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನೂ ಪಡೆದು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಊರ ಒಕ್ಕಲಿಗರೊಡನೆ ಒಂದು ಕೊಡು ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಮಾರನೇರು ಹಾಗೂ ಕಂಬೇರು ಗೊಲ್ಲರೊಡನೆ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧ. ಇವೆರಡೂ ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಒಪ್ಪಂದದ ಸಂದರ್ಭಗಳೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂಲತಃ ಕಂಬೇರ ಗೊಲ್ಲರು ಅರಮನೆಯ ದ್ವಾರಪಾಲಕರೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆಗಲೇ ಇವರಿಗೆ ರಾಜ ಸಂಬಂಧಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಕೊನೆಗೆ ಒಕ್ಕಲಿಗರೂ ಹಾಗೂ ಗೊಲ್ಲರು ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಗಳಾದರೂ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸಂದಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಂಗರು ಮಲ್ಲೇಗೌಡನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರು ಒಕ್ಕಲಿಗ ಶ್ರೀಮಂತರಿಗೆ ಬೀಗರೆನ್ನಿಸಿದರೆ, ಮಾರೇನರ ಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಗಳಾದದ್ದು ಔಚಿತ್ಯವೇ.

ಈ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡನಿಗೆ ತನ್ನ ಮದುವೆಗಿಂತ ದನಸಾಕುವುದೇ ಅಗಾಧವಾದ ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು. ತನ್ನ ಏಳುಗೂಡಿನ ದನಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ತಂಗಡಿ ಸೌದೆ ತಂದು, ಹೊಗೆ ಹಾಕಿ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ನಿತ್ಯ ಗೂಡುಗಳನ್ನು ಸ್ವಚ್ಛ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಅಳೆದು ಗುಡ್ಡೆ ಮಾಡಿ ಆಲೇಗೌಡನಿಗೆ ಬಂಡಿಯ ಮೂಲಕ ಕಳಿಸುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ. ಆಲೇಗೌಡನಿಗೂ ಈ ಸಾಕುಮಗನ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಪ್ರೀತಿ. ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡನ ಪಶುಸಂಪತ್ತು ಈ ಬಗೆಯದ್ದಾದರೆ, ಜುಂಜಪ್ಪನದೂ ಪರಂಪರಾಗತ ವೃತ್ತಿಯೇ. ಜುಂಜಪ್ಪ ದನ ಸಾಕುವುದರಲ್ಲೇ ನಿಸ್ಸೀಮನಾದವನು. ಆತನ ಎದೆಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ಅವಳ ಪ್ರೀತಿಯೇ ಮಡುಗಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ಇವು ಹೆಸರಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಲೋಕದ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳು, ಜಲಧಿಗಳು, ಈತನ ದನಕರುಗಳಿಗೆ ಸಾಲದಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪಶುಗಳು ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳನ್ನು ಮೇಯ್ದು, ನೀರು ಕುಡಿದ ಮೇಲಿಯೇ ತನ್ನ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರಾದ ಕಂಚೇರ ಗೊಲ್ಲರ ಪಶುಗಳು ಮೇಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ದನಗಳಿಗೆ ಕೆರೆಯ ನೀರೇ ಸಾಲದಾದಾಗ ಇವರ ದನಗಳು ಬಾಯಾರಿ ಕೆಸರು ನೆಕ್ಕ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವರಲ್ಲಿ ವೈರತ್ವ ಮೂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗಾದರೂ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು, ಅವರ ತಮ್ಮಂದಿರನ್ನು, ಇಡೀ ಪಶು ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸರ್ವನಾಶ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೇ ಅವರು ಹೊಂಚು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹೊಂಚಿನ ಫಲವೇ ರೋಗದ (ಮಾಟದ) ಬಡಮೈಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಡಮೈಲವೇ 'ಬೀಜದ ಹೋರಿ' ಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಇಡೀ ಏಳುಗೂಡಿನ ದನಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ಮಾತ್ರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೋಚಕವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸೋದರಮಾವಂದಿರ ಈ ಮಾಟದ ಕುತಂತ್ರ ಮೊದಲಲ್ಲೇ ಬಿದ್ದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹೋರಿಗಂತೂ ಕಾಡಿನ ಹುಲಿ ಚಿರತೆಗಳೇ ಶರಣಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಊರಲ್ಲಿ ಹರೆಯದ ನಾರಿಯರು ಆ ಹೋರಿಯಂಥ ಗಂಡ ದೊರಕಬೇಕೆಂದು ಕನಸು ಕಾಣುವವರು. ಜುಂಜಪ್ಪ ಒಮ್ಮೆ ದನ ಮೇಯಿಸಲೆಂದು ಸಾಣೇಕೆರೆಯ ಗೋಮಾಳಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ದನಗಳಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಫಸಲಾಗಿ ನಿಂತ ಅವರೆಯ ಹೊಲವನ್ನು ಮೇಯಲು ತವಕಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹೊಲವಾದರೋ ಸಾಣೇಕೆರೆಗೆ ಮಹಾ ಮಂತ್ರಗಾರನಾದ, ಮಾಟಗಾರನಾದ ಪುಟ್ಟಣ್ಣನದು. ಈತನ ಪಟ್ಟದ ರಾಣಿಯರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗಾಗಲೇ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಗಂಡನ ನಾಗರದ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕರಿನಾಗರ ಎದುರಾದದ್ದು, ಕೊನೆಗೆ ರಾಣಿಯರ ನೋವಿಗೆ ಸತ್ತ ಪುಟ್ಟಣ್ಣನನ್ನು ಬದುಕಿಸಿದ್ದು. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಮಾಟದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಜನರು ತಮ್ಮ ಕೃಷಿಯ ಫಲವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ಉತ್ಪಾದಕತೆ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಮಾಟಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾಟ-ಪ್ರತಿಮಾಟಗಳೆರಡೂ ಈ ಪಶು-ಕೃಷಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಾತ ಹೊನ್ನಟ್ಟಿ ಆಲೇಗೌಡನ ಹೆಂಡತಿ ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ಬಂಜೆ ಎನ್ನಿಸಿ ಆನಂತರ ಜುಂಜಪ್ಪನ

[illegible]

ತಂದೆ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡನನ್ನು ಮಗನಾಗಿ ಪಡೆದಂಥವಳು. ಆದರೆ ಇವಳು ಮಹಾ ಜಿಪುಣೆ. ಆಕೆಯ ಹತ್ತಾರು ಎಕರೆಯ ಹೊಲದಲ್ಲೂ ಅವರೆ ಬೆಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಹೊಲವನ್ನು ಕಾಯುವುದು ದೊಡ್ಡಮ್ಮನ ಕೆಲಸ ಆ ಹೊಲದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಹಕ್ಕಿ ಹಾರದ ಹಾಗೆ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ಕಾಯುವವಳು. ಆದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಬಡಮ್ಮೆಲನಿಗೆ ಈ ಹೊಲದ ಮೇಲೆ ಆಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮೇಯಲೆಂದು ಹೋದರೆ ಪ್ರಾಯದ ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಹೊಡೆದು ಓಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೂ ಬಡಮ್ಮೆಲ ಅವರೆ ಕಾಯಿ ದೊರಕದ ನಿರಾಸೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಬಳಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಹಾಗೂ ಅವನ ತಮ್ಮಂದಿರು ದೊಡ್ಡಮ್ಮನ ಬಳಿ ಅವರೆ ಕಾಯಿ ಬೇಡಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವಳು ದಾಸ ಜಂಗಮರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟೇನು ಈ ಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಕೊಡಲಾರೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪ, ದಾಸಪ್ಪ ಜಂಗಮರ ವೇಷದಲ್ಲೂ ಬಂದರೂ ಈ ಭಿಕ್ಷೆ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಲೋಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮೀರಿದ ಯಾರಿಗೇ ಆಗಲಿ ತಕ್ಕ ಬುದ್ಧಿ ಕಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಹಾವಿನಿಂದ ಕಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದು ಜುಂಜಪ್ಪ ಈ ದೊಡ್ಡಮ್ಮನ ಮೊಮ್ಮಗನಾಗಬೇಕು. ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಂದೆ ಮಲ್ಲೇಗೌಡನಿಗೆ ಇದೇ ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ಎದೆ ಹಾಲು ನೀಡಿ ಬೆಳಸಿರುತ್ತಾಳೆ. ಈಗ ನೋಡಿದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಂದ ಸಾವು. ಕೊನೆಗೆ ತಾತ ಆಲೇಗೌಡನ ಕೋರಿಕೆಯಂತೆ ದೊಡ್ಡಮ್ಮನನ್ನು ಬದುಕಿಸಿ ಶಿರಾ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಆಗಲೇ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಗೋಸಂಪತ್ತು ಶಿರಾದ ಪಾಳೇಗಾರರಲ್ಲೂ ಆಸೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಪಾಳೆಯಗಾರ ರಂಗಪ್ಪ ಎಂಬುವವನು ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ವಂಚಿಸಿ ಆತನ ಪಶುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ವಶ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂಬ ಉಪಾಯದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೋ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಗೆಳೆತನ ಮಾಡಿ ಅರಮನೆಯ ಸತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸ್ನೇಹದಿಂದ ಪಗಡೆಯಾಟಕ್ಕೂ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೆರಡು ಆಟದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪ ಸೋತವನಂತೆ ಕಂಡಾಗ ಇದೇ ತಕ್ಕ ಸಮಯವೆಂದು ರಂಗಪ್ಪ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪಣಕ್ಕಿಡುತ್ತಾನೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನೂ ಆಗಲೆಂದು ಗೋವು ಪಣಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ರಂಗಪ್ಪ ಸೋತರೆ ತನ್ನ ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆಯ ರಾಜ್ಯವೆಲ್ಲ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಸೋತರೆ ಇಡೀ ಏಳುಗೂಡಿನ ದನವೆಲ್ಲ ಪಾಳೆಯಗಾರ ರಂಗಪ್ಪನಿಗೆಂದು ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರೇಗರ (ಆಟ) ಕ್ಕೆ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಶಿರಾದ ದೊರೆತನ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪಾಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈತನ ದೊರೆತನಕ್ಕಾಗಿ ಶಿರಾದ ಜನತೆಯು ನಮಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಕುಲದ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಪಣಕ್ಕಿಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆಸ್ತಿಯ ಹಂಚಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯಾದಾಗ 'ಕುಲದ ವ್ಯಾಜ್ಯೆ' ಗಳು ಏರ್ಪಡುವುದುಂಟು. ಈ ಪಾಳೆಯ ಗಾರಿಕೆಯೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜ್ಯ (ಲೋಕಲ್ ಸ್ಟೇಟ್) ವೇ. ಈ ರಾಜ್ಯದ ಮುಖಂಡರು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಬಹುತೇಕ ಕನ್ನಡದ ಆದಿವಾಸಿಗಳಾದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು,

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಮ್ಯಾಸನಾಯಕರು ಹಾಗೂ ಊರು ನಾಯಕರುಗಳು ಪಾಳೇಗಾರ ಸಾಮಂತ ದೊರೆಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪಾಳೆಗಳೂ ಕೂಡ ಗೋವು ಸಂಪತ್ತನ್ನು, ಸ್ಥಳೀಯ ಸೈನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು, ತಾನೇ ನಿರ್ಮಿಸಿ ಅದನ್ನು ನ್ಯಾಯ ಬದ್ಧ ಹಕ್ಕಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಗೋಮಾಳಗಳನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಮೂಲ ಭಾಗವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯವು ಹೊರಗೆಡವುತ್ತದೆ. ವಿಶಾಲ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳು ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಒಡೆತನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಮುಂದಿನ ಉದಾಹರಣೆ ಸಾಕ್ಷಿನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಹೀಗೆ ಪಾಳೇಗಾರಿಕೆಯ ಒಡೆತನ ದಕ್ಕಿದ ಮೇಲೆ ಆತನ ದನಗಳು ಗುಡ್ಡದ ಬೋರಮ್ಮನೆಂಬ ಹೆಂಗಸಿನ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸೋದರಮಾವಂದಿರು ಗುಡ್ಡದ ಬೋರಿಗೆ ಹಣಕೊಟ್ಟು ಆಕೆಯ ಈ ಕಾವಲಿನ ಹುಲ್ಲು ಮೇಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕರಾರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಅದೇ ಜುಂಜಪ್ಪನ ದನಗಳು ಹುಲ್ಲು ಮೇಯ್ದು ಕರಾರನ್ನು ಮುರಿದಿರುತ್ತವೆ. ಆದ ನಷ್ಟವನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಇತ್ತ ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರು ಬೋರಿಯ ಬಳಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ವಾಗ್ವಾದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಬೋರಮ್ಮನಿಗೆ ನಾಯ್ಕರ ದಂಡಿಗೆ ವೀಳ್ಯಕೊಟ್ಟು ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಲೆ ಹಾಗೂ ದನಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಕಡಿದು ತರಲು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನಾಯ್ಕರ ದಂಡು ಬಡಮೈಲನಿಗೆ ತತ್ತರಿಸಿ ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರನ್ನು ರೊಚ್ಚಿಗೇಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಇತ್ತ ಈ ಸಂಕಟವನ್ನು ತಡೆಯಲಾರದ ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರು ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ತಂಗಿಗೆ ಮೋಸ ಮಾಡಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ನಾಯ್ಕರ ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಸುಳ್ಳು ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾಯಿ ದುಃಖದಿಂದ ನಾನು ಮಡಿಲಕ್ಕಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡ ಸತ್ತರೆ ಸತಿ ಸಹಗಮನವಾಗುತ್ತಿದ್ದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮಗ ಸತ್ತರೆ ತಾಯಿ ಸಹಗಮನವಾಗುವ ಇಚ್ಛೆ, ಪದ್ಧತಿ. ಇದು ಏನನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ? ಕೊನೆಗೆ ಓಬಣ್ಣನಿಂದ ಮಗ ಸತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾಗುತ್ತದೆ.

ಚೋಳೂರು ಪಾಳೇಗಾರರು ಬಡಮೈಲನ ಮೇಲೆ ಆಸೆ ಪಟ್ಟಾಗ ಅದು ಈ ಪಟ್ಟಣವನ್ನೇ ನಾಶ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಚೋಳೂರು ದೊರೆ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲಿನ ಒಡೆತನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು 'ಚಪ್ಪೋಡು' ಬರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜುಂಜಪ್ಪ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಲಿನ ನಾಡಿನಲ್ಲೇ ಹೆಸರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಜನತೆ ಕೇಳಿದಷ್ಟು ಹಣ ತೆತ್ತು ಪಶುಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರ ಮನೆಯ ಏಳು ಮಂದಿ ಹರೆಯದ ಕನ್ನೆಯರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಮೋಹ ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬ ಜುಂಜಪ್ಪನೊಂದಿಗೆ ಬದ್ಧ ವೈರತನವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಈ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಮನಸ್ಸು ಜುಂಜಪ್ಪನ

ಮದುವೆಯಾಗುವ ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಕನಸೂ ಜುಂಜಪ್ಪ ಪಶು ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ, ಅವನ ಏಳ್ಗೆಯಿಂದ, ಪಾಳೇಗಾರಿಕೆಯ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೂಡ ವೈರತ್ವವನ್ನು ಮೀರಿ ಪ್ರೀತಿ ಮೋಹಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಹಾತೊರೆಯುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಕೊನೆಗೆ ಇಡೀ ಕಂಬೇರ ಹಟ್ಟಿಯ ದೊಡ್ಡ ಚಿನ್ನೇಗೌಡನ ಆಸ್ತಿಯೆಲ್ಲಾ ಬೂದಿಯಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಂಗಿ ಮಾತ್ರ ಬೆಂಕಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗದೇ ಬದುಕುಳಿದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಮಾತ್ರ ಅವರ ಕೇಡಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾರೇನಗೊಲ್ಲರ ತವರ ಅಣ್ಣಂದಿರ ಕಥೆ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ, ಭತ್ತದ ಕುಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಈ ಮಾವನ ಮನೆಯವರನ್ನೂ ರಣಹದ್ದುಗಳು ಎಳೆದೆಳೆದು ತಿಂದರೂ ಜುಂಜಪ್ಪ ಗಟ್ಟಿಮನಸ್ಸಿನಿಂದ 'ನಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆಗಿಂತ ನಿನ್ನ ಪೀಳಿಗೆಯೇ ಬೆಳೆಯಲೆಂದು' ತಂಗಿ ಮಾರಕ್ಕನಿಗೆ ಹಾರೈಸಿ ಬರುತ್ತಾನೆ.

ಇದು ಬರೀ ಕಥೆ, ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಲಾರದು. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಜೀವತನಗಳು, ಅದರೊಳಗಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಜೀವವಿರೋಧಿತನಗಳು ಎರಡೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕುಲದ ಏಳ್ಗೆಗಾಗಿ, ಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಗಾಗಿ, ಸ್ವತ್ತುಗಳಿಗಾಗಿ, ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರದ ಶಕ್ತಿಗಾಗಿ ವೈರತ್ವಕ್ಕೆ, ಭಂಡತನಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಪಾಂಡವರು ಹಾಗೂ ಕೌರವರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ವೈರತ್ವವೂ ಈ ಕುಲ ಸಂಘರ್ಷವೇ. ಶಿಷ್ಟ ಪುರಾಣಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ, ಈ ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಬದುಕು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಆಶಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಇನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕವೆಂಬಂತೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ದಕ್ಷಿಣದ ಎರಡು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಪಂಥಗಳಾದ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಹಾಗೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟೇ ಚರ್ಚಿಸುವುದರಿಂದ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು, ತಮ್ಮತನಗಳ ಹುಡುಕಾಟಗಳು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುಲ ಪಂಥಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯ ವಿಷಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇವೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಕುಲಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಡೆದಿರುವುಂತಹದ್ದು. (ಎಡ-ಬಲ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ) ಉತ್ಪಾದನಾ ಹಂತಗಳನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಇದು ಸಹಜವೂ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ, ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗ ಕುಲಗಳಿಂದ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಮೇಲು ಸ್ತರಕ್ಕೆ ಜಿಗಿಯುವ ಪೈಪೋಟಿಯೂ ಇದಾಗಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಜಿಗಿಯುವುದೆಂದರೆ ತಮ್ಮತನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಕುಲದ ಅಸ್ತಿತ್ವ,

[illegible]

ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹೆಣಗುವುದು. ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರ, ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಜಿದ್ದಿಗೆ ಬೀಳುವುದು. ಈ ಹಠ ಈ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಒಂದೇಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆಯುವುದಾಗಿರಲೀ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆಯುವು ದಾಗಿರಲೀ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ದಕ್ಕುವ ವಿಚಾರವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಿಕ್ಷೆ ಇವರಿಗೆ ದೊರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅವರು ಅಸಮಾನ್ಯಗೊಂಡವರಂತೆ, ಉತ್ಪಾದನಾ ಮಾಟ ಮಂತ್ರ, ಪವಾಡಗಳಿಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಭಿಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಮನೆಯ ಒಕ್ಕಲನ್ನು, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕುಲ ಪಂಥಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳ ವೀರರ ಸಾಹಸವೇ ಈ ಬಗೆಯದ್ದೇನೊ.

ನಾವು ಮೊದಲಿನ ಸಂಗತಿಗೆ ಬರುವುದಾದರೆ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಚರಿತ್ರೆ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ, ನಿಕಷಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡುವ ಮೂಲಕ. ಈ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಬರುವ ಜನರಾದರೂ ಎಂಥವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿಯವರೂ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡು ತರಹ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ಯಜಮಾನ ಬರೆಯುವ ಚರಿತ್ರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಆಳು ಬರೆಯೋ ಚರಿತ್ರೆ. ಯಜಮಾನ ನಮ್ಮ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಿತ್ತು ಎಂದು ಬರೆದಿರಬಹುದು, ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆಳಾದವನೊಬ್ಬ ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದು ಬರೆಯುವುದು ಬೇರೆ ತರಹ ಇರುತ್ತೆ. ಅದು ಅವನ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ, ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವವರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಬರೆಯುವ ಚರಿತ್ರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತೆ. ಅಕ್ಷರ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿರುವವರೂ, ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಇರುವವರೂ ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುವ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆ ತರಹ ಇರುತ್ತೆ. ಈ ಎರಡು ತರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದಪ್ಪನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಧಿಕಾರ ಇಲ್ಲದ ಜನ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರದ ಜನ, ಈ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಆದರ್ಶಮಯವಾದ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದ್ದು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತೆ" * ೧೩

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿಲ್ಲದವರು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರದವರು ಎನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಈ ಪಾಂಚಾಳರು ಯಾರು? ಅವರ ಅಧಿಕಾರ ವೃತ್ತಿಗಳೇನು? ಜುಂಜೇಗೌಡ, ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡ, ಶ್ರವಣದೊರೆ, ಸಕ್ಕರೆ ರಾಜ, ಬೇವಿನ ಹಟ್ಟಿಕಾಳಮ್ಮ ಇವರೆಲ್ಲಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರೇ? ಮೊದಲು ಇವು ವೃತ್ತಿ, ವರ್ಗ, ಅಧಿಕಾರದ ಕುಲ ಜಾತಿಗಳು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪರು ತಮ್ಮೆಡೆಗೆ ಇವನ್ನು ಸೆಳೆದಾಗ ಅವರು ಒಕ್ಕಲೋ, ಸಿಸುಮಕ್ಕಳೋ ಆಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈಗ ಅವರು ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದ ಜನರಾಗಿರಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಕುಲದ ಸಮಾನತೆ ಬಂದು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರ

ಇಲ್ಲದ ಜನರು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಸೇರದ ಜನರೆಂದರೆ ಇದೇ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳೇ. ಈ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿಯವರು ತಿಳಿಸದಿದ್ದರೂ, ಮುಂದಿನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹಲವಾರು ದುಡಿಯುವ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿನಿರತ ಕಸುಬುದಾರರಾದ (ಕಬ್ಬಿಣ ತಯಾರಕರು) ಪಾಂಚಾಳರು, ವ್ಯವಸಾಯಗಾರರು, ಪಶುಪಾಲಕರು ಮುಂತಾದವರು. ಈ ಜನ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊಸದಾದ ನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಇವರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನು ಕಿ.ರಂ. "೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಳುವಳಿ ನಡೀತು. ಅದು ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದು, ಯಾವ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದು ಎಂಬುದು ನಮಗೆಲ್ಲಾ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂದ ವಿಚಾರ. ಅನಂತರ ಕ್ರಿಯೆ ಏನು ಅದು ಧರ್ಮ ಆಯ್ತು. ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಮತೀಯವಾಯ್ತು. ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಶಿಷ್ಟವಾಯಿತು. ಯಾವ ಬಸವಣ್ಣ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ, ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಕೂಡ ಸಂಘಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಅಥವಾ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತೋ, ಆ ಪ್ರಯತ್ನದ ವಿಫಲತೆಯ ಎದುರುಗಡೆ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಮರು ಬಂಡಾಯ ಈ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಚಳುವಳಿಗಿಂತ ಒಂದು ಕುಲಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಚಳುವಳಿಯಾಗಲಾರದು. ಕುಲ ಕುಲದ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನ ಕಥೆ ಇದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಕುಲದ ಸಂಗೋಪನೆ. ಅಂದ್ರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದೇಶ್ವರ ಒಂದು ಕುಲದ ಸಾತತ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದವರು. ಯಾವ ಕುಲಗಳು ಒಂದು ಚಳುವಳಿಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗ ಸಂಘಟಿತವಾಗಿ ಒಂದು ಚಳುವಳಿಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿ ಹೋದವೋ, ಅಂತಹ ಕುಲಗಳು ಅನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಹೋದವು. ಹೀಗೆ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟಾಗ ಒಂದು ನಾಡಿನ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆ ಕುಲದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ" * "ಈ ಭಿಕ್ಷೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಕೂಡ ಕುಲದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ರಕ್ಷಣೆಗಳು ಹೊರಟು ಹೋಗಿ ಅವೂ ಕೂಡ ಕಾಲಾನಂತರ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಪತ್ಯದ ಕೇಂದ್ರಗಳಾದವು. ಕಲ್ಯಾಣದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಹೊಡೆತ ನೀಡಿದ್ದೇ ಈ ಮಠಗಳು. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಅರಿತಿದ್ದ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ಆದಿಮ ಕುಲ ಪರಂಪರೆಯ ಕುಲ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನೇ (ಇದು ಸಮಾನತೆಯ, ಸಾಂಘಿಕತೆಯ ಸಂಕೇತ) ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದವು.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಜನಪದರು ಮಾಡಿದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಈ ಕುಲಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವುದು. ಆಗಲೇ ಕಲ್ಯಾಣದ ಅವಸಾನದೊಂದಿಗೆ ದಿಕ್ಕು ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತಾಗಿದ್ದ ಅದರ ಸಾಂಘಿಕ ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ಜಾತಿಗಳ ಶೋಷಣೆಗೆ ಈಡಾಗಿದ್ದ ಅನೇಕ ಜನಕುಲಗಳು ಈ ಮಂಟೇದರು, ಮಾದಪ್ಪರ ಕಡೆ ಮುಖ ಮಾಡಿದವು. ಈಗಾಗಲೇ ವೀರಶೈವಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡಿದ್ದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ದೀಕ್ಷೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಕೆಳ ಜಾತಿಗಳು ಅಲ್ಲೇ ಉಳಿದವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಏನೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏನ್ಷಾದರೂ ಇವು ಧರ್ಮ, ಜಾತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಕುಲ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದನ್ನು ಈ ಕಥನಗಳು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ದಕ್ಷಿಣದ ಒಳನಾಡು ಪರ್ಯಾಯವಾದ 'ಕುಲದ ಕಲ್ಯಾಣ' ವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬಂತೆ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಿವೆ.

ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಗಳೆರಡು ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಉತ್ತರ ದೇಸದಿಂದ ಕತ್ತಲ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದವರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವರ ಲಿಖಿತ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಬಾಳಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳು ಈ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಕಲಾವಿದರು ಪುರಾಣ, ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟು ಕೊಡುವುದರ ಉದ್ದೇಶ ಇದರೊಳಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು, ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಯಾವ ನೆಲೆಯಿಂದಲಾದರೂ ಅಧ್ಯಯನಿಸಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ, ಸಮಾಜದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಗೂ, ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯ ಕುಲ ಕಸುಬಿನ ಅಧ್ಯಯನವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಕಥನವೂ ಆಗಿ ಬಿಡಬಹುದು. (ಸೋಲಿಗರ ಪಶುಪಾಲಕರ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದಾಗಿ) ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಹಲವು ಮುಖಗಳಿವೆ. ಈ ಹಲವು ಮುಖಗಳೇ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲು ಸೋಲಿಗರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕುಲದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನವೇ ಆಗಿರಬಲ್ಲದು. ಸೋಲಿಗರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಿಳಿಗಿರಿ ರಂಗನ ಬೆಟ್ಟ ಹಾಗು ಮಾದೇಶ್ವರ ಬೆಟ್ಟದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ಕುಲದೈವಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇವರ ಪ್ರಧಾನ ಕುಲ ವೃತ್ತಿ ವ್ಯವಸಾಯವಾದರೂ, ಕುಲದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಸುಬುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿ ಬೇಟೆ, ಮೀನು ಬೇಟೆ, ಜೇನು ಬೇಟೆಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮುದಾಯ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ಇವರ ಮೂಲ ಜೀವನವೇ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಹಂತದಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಗೆಡ್ಡೆಗೆಣಸು ಅಗೆಯುವುದು, ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುವುದು, ಮೀನು ಹಿಡಿಯುವುದು, ಜೇನಿಗೆಂದು ಮಲೆಗಳನ್ನು ಅರಸಿ ಹೋಗುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಅವರ ಹಸಿವಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳು. ಸೋಲಿಗರ ಪುರುಷರೇ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಇಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವರ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಪೋಡಿನ (ಮನೆಯ) ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲೋ, ಒಂದಿಷ್ಟು ಕುಮ್ರಿ ಬೇಸಾಯದಲ್ಲೋ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಸೋಲಿಗರು ಒಂದು ಪವಿತ್ರವಾದ ಕೆಲಸವೆಂದೇ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಬೇಟೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಜೇನು ಬೇಟೆ ಸೋಲಿಗರ ಮುಖ್ಯ ವೃತ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಅವರ ಬದುಕಿಗೆ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಗಲೂ ಈ ಸಮಾಜ ಕಾಡಿನ ಅಗತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಧಿಕಾರ, ಕಾನೂನು ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಸರಕಾರದ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಗಳ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಈ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದುಂಟು. ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಾದರೂ ಕುಲದ ನಂಬಿಕೆ, ಕಟ್ಟಳೆ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅವರು ವೃತ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಸೋಲಿಗರು ಜೇನು ಕೊಯ್ಯಲು ಹೊರಡುವಾಗ ತಮ್ಮ ಕುಲದೇವತೆಗೂ, ಜೇನುದೇವತೆಗೂ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ಹೊರಡುವುದು. ಜೇನು ಕೊಯ್ಯುವಾಗಲೂ ತಮ್ಮ ಪುರಾಣ ಪುರುಷ ಕಾರಯ್ಯನನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಶಕುನ, ಮಾಟ, ಮದ್ದು, ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನೀಲಯ್ಯನೂ ಕೂಡ ಈ ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪಳಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಸಂಕಮ್ಮನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಯಾವ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಇರಲಾರದು. ಈ ಕಾರಯ್ಯ ಬಿಲ್ಲಯ್ಯರೇ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕಮ್ಮ ನೀಲಯ್ಯರ ಮಕ್ಕಳು. ಮಾದೇಶ್ವರನೇ ಸಂಕಮ್ಮನಿಗೆ ಈ ಮಕ್ಕಳ ಫಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟನೆಂಬುದು ಈ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕಮ್ಮನ ಗಂಡ ಸೋಲಿಗರ ನೀಲಯ್ಯನು ಹೊರಡುವುದೂ ಈ ಜೇನು ಬೇಟೆಗೆಂದೇ.

ಸೋಲಿಗರು ಮಾದೇಶ್ವರನ ಒಕ್ಕಲಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ನೀಲಯ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಕಮ್ಮರೂ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸೋಲಿಗರಿಗೆ ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರದ್ಧೆಯ ದೈವವೆಂದರೆ ಸಂಕಮ್ಮ. ಸಂಕಮ್ಮನ ಹಬ್ಬವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಜನ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಾಯಕಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಕಮ್ಮನಿದ್ದಾಳೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಉತ್ಪಾದನ ಮೌಲ್ಯವಾದ ಬೇಟೆ ಹಾಗೂ ಪಶುಪಾಲನಾ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂಕರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ಸೋಲಿಗರ ಜೀವನದ ಕಥನದಂತೆಯೇ ಇದೆ. ನೀಲಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಂಕಮ್ಮರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದೂ ಕೂಡ ಈ ಜನಾಂಗವನ್ನೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಪಶುಪಾಲಕ ಜೊತೆಗೆ ಜೇನು ವೃತ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ನೀಲಯ್ಯ ಈತನ ಮಡದಿ ಸಂಕಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈಕೆ ಬಂಜೆ. ಆದರೆ ಆಕೆಗೆ ತಾಯ್ತನ ಬರುವುದು, ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕಾರ ದಕ್ಕುವುದು ಇದೇ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಂದ.

ಲೌಖಿಕ ಗಂಡನಿಂದ ದೊರೆಯದ ಈ ತಾಯ್ತಾಳಿಕೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಅಲೌಖಿಕ ದೈವದಿಂದ (ಭಕ್ತರ ಹಾಗೂ ವಕ್ಕಗಳ ಪ್ರಕಾರ) ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಜನಾಂಗದ ಒಬ್ಬ ಲೌಖಿಕದ ವ್ಯಕ್ತಿ, ವೀರ. ಈತ ತುಂಬಿಕೊಡುವ ತಾಯ್ತನ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಾದರದ, ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಕ್ಕಲು ಹಾಗೂ ಸಂವಹನಕಾರರು ಬಂಚೆತನ ನೀಗಿಸುವುದನ್ನು ದೈವದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಎಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಸಂವಹನಕಾರರು ನೀಲಯ್ಯ, ಸಂಕಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸಾಗಿರುವುದು. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಏಳು ಸಂಗತಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸೋಲಿಗರ ಬೇಟೆ, ಬೇಟೆಯ ಅವಧಿ, ಸಂಕಮ್ಮನ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆ, ನೀಲಯ್ಯನ ಅನುಮಾನ, ಮಾಟದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ, ಮಕ್ಕಳ ಭಾಗ್ಯ ನೀಡುವ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮೀಸಲು ಬಿಡುವ ಒಪ್ಪಂದ.

ಸಂಕಮ್ಮನ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯ ಹಂಬಲ ಹಾಗೂ ಕುಲದ ಬೇಟೆ ಈ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಬಂಚೆತನ ಅಳಿಯುವುದು ಹಾಗೂ ಮಾದಯ್ಯನಿಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗುವುದು ಇವೆರಡೂ ಪೂರಕವಾದ ಅಂಶಗಳೇ. ಒಂಬತ್ತು ತಿಂಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಒಂಬತ್ತು ತಿಂಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯ್ತನ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ದಿನಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಇವು ಗಂಡಹೆಂಡಿರ ಬಾಳಿನ ನಿರ್ಧಾರದ ದಿನಗಳೂ ಕೂಡ. ಈ ನಿರ್ಧಾರವೇ ಅಪ್ಪ ಅಮ್ಮರಾಗುವ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯದು.. ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುಲದ ಬೇಟೆ ಮತ್ತು ಸೋಲಿಗರ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ತನ್ನ ಕುಲದ ಆದೇಶದಂತೆ ಒಂಬತ್ತು ತಿಂಗಳು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ, ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಇಷ್ಟು ತಿಂಗಳು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಬೇಕಾದ ಸಂಕಟಾನುಮಾನಗಳು ಅವನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಸಹಜವಾಗಿ ಅವಳ ದೀರ್ಘ ಅಂತರದ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ, ಅದರ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಪರಿತಪಿಸುವ ಈ ಗಂಡಿನ ಮನಸ್ಸು ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನೇ ಪಣಕ್ಕಿಡುವ ಹಾಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಕಮ್ಮನ ಬಂಚೆತನಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಕಾರಣನೆನ್ನುವ ಸೋಲು ಒಂದೆಡೆ ಇದ್ದರೆ, ಈ ಸೋಲಿಗೆ ಪ್ರತೀಕಾರವಾಗಿ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಬೇರೆ ದಾರಿ ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಕುಲದ ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏನು ಎಂಬ ಒಳ ಆತಂಕವೂ ಇಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸದಿದ್ದರೂ ಪರಸ್ಪರರ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಸ್ಫೋಟವಾಗಿಯೇ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ನೀಲಯ್ಯನಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದರೂ ಅದರ ಹೊರತಾಗಿ ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ (ಆಣೆ) ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. 'ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ' ಕೊಡುವಂತಹ ಹೆಣ್ಣು ನಾನಲ್ಲ ಎಂದು ಅವಳು ದಿಟ್ಟವಾಗಿ

[illegible]

[illegible]

ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಲೇ ನಿನ್ನ ತೆರ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನನ್ನ ದಾರಿಗೆ ನನ್ನನ್ನು, ನನ್ನಷ್ಟೇ ನಾನು ಬದುಕಲು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡು ಎನ್ನುವ ಅವಳ ದಿಟ್ಟತನ ಪುರುಷ ಕುಲ ಮೀರಿದ ಮಾತೃ ಅಧಿಕಾರದ ಉನ್ನತ ಘಟ್ಟವೊಂದನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅವಸ್ಥಾಂತರದ ಕೊನೆಯ 'ಅಂಚು' ಇದು. ಇದೊಂದು ಹಂತ.

ಇನ್ನು ಪಶುಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಗಳು ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಯುಗವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿದವು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆಲ್ಲಾ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಲ್ಲ. ಪಶುಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳಿದ್ದವು. ನಂತರ ಪಶುಪಾಲನೆಯಿಂದ ಕೃಷಿಗೆ ಬಂದ ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಓದಿದ್ದೇವೆ. ಶ್ರಮ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮನಾಗಿ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಟ್ಟಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಂಡು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಆದಿಮ ಸಾಮ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪಶುಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕಲಿತ ಮೇಲೆ ಅವರ ದುಡಿಮೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಳವಾದದ್ದಲ್ಲದೇ, ಅವರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅವು ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಂಡವು. ಉತ್ಪಾದನೆ ಎಂಬುದು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿನಿಂತಾಗ ಈ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಒಂದು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗ, ಇನ್ನೊಂದು ದುಡಿದದ್ದನ್ನು ದುಡಿಯದೆಯೇ ಗಳಿಸುವ ವರ್ಗ. ಅಂದರೆ ಶೋಷಕ ವರ್ಗ. ಆದಿಮ ಸಾಮ್ಯ ಸಮಾಜ ಮುರಿದು ಬಿದ್ದದ್ದೇ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಸಮಾಜವೊಂದು ಜೀವ ತಾಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಇದು ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ನಂತರ ಘಟಿಸಿದ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಪಶುಪಾಲನೆ ವಿಧಾನವು ಜನರನ್ನು ಸಾಮ್ಯ ಸಮಾಜದಿಂದ ವರ್ಗ ಸಮಾಜದತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿತು ಎನ್ನುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ದೇವಿಪ್ರಸಾದ್ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ.* [೧೫]

ಉತ್ಪಾದನಾ ಹಂತ

ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಅಂಶವು ಸರಳವಾಗಿದ್ದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಸರಳವಾಗಿದ್ದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವೂ ನೇರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವು ನೇರವಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಹರಪ್ಪಾದ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಈಜಿಪ್ಟಿನ ಪಿರಾಮಿಡ್‌ಗಳ ರಚನೆಗೆ ತಮ್ಮ ಶ್ರಮದಿಂದ ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದವರು ಯಾರು? ಕೃಷಿಯಿಲ್ಲದೇ ಲಕ್ಷಗಟ್ಟಲೆ ಕೆಲಸಗಾರರನ್ನೂ, ಕುಶಲ ಕರ್ಮಿಗಳನ್ನೂ ಪೋಷಿಸುವುದು ಇಂಥಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಾನ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೂ ಹಗಲು ರಾತ್ರಿಯೆನ್ನದೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕಾಳು ಕಡಿ ಅನ್ನವನ್ನು

ಪೂರೈಸುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ವರ್ಗವೇ ದೊಡ್ಡದಿತ್ತು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಾಲಾನಂತರ ಮಾನವ ಸಮಾಜಗಳು ವರ್ಗಗೊಂಡಂತೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಗುಂಪು ಶೋಷಕವಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಗುಂಪು ಶೋಷಿತವಾಗಿ ಉಳಿಯಿತು. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ನಡುವೆ ನಿರಂತರ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಮನುಷ್ಯನ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಒಳ ಪಟ್ಟಂತೆಲ್ಲಾ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಅಮಾನುಷತೆಯು ಹೆಚ್ಚತೊಡಗಿತು. ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಸೂರೆಮಾಡಿ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಮಹಾನಗರಗಳನ್ನು, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟತೊಡಗಿದ. ಕೃಷಿಯಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ರಾಜನಾದವನಿಗೆ ಕೊಡುವ ಕಟ್ಟಳೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಗುಲಾಮಗಿರಿಯು ಇಲ್ಲಿಯೇ ತಲೆದೋರಿತು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಧೀನ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದಲ್ಲಾದ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಪರಿವರ್ತನೆ. ಆದರೆ ಅದುವರೆಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಮಾನತೆ ಕಾಣೆಸದಾಯಿತು. ವರ್ಗ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಗುಂಪುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅವು ಶೋಷಕ ಸಮುದಾಯಗಳಾಗಿಯೇ ಮಾರ್ಪಟ್ಟವು. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಾಮಗಳೂ ಏರ್ಪಟ್ಟವು. ಪಶುಪಾಲನಾ ಕೃಷಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಕೂಡ ನಾವು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಕಬ್ಬಿಣದ ಸಂಬಂಧ

ಕೃಷಿಕತನ ಅನೇಕ ವೈದಿಕ ಪಶುಪಾಲನಾ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಉಚ್ಚ ವರ್ಗಗಳು ಬಲಿಷ್ಠಗೊಂಡದ್ದೇ ಈ ಕೃಷಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ವೇದಕಾಲದ ಎರಡು ಮೂರು ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ. ಜನರು ಆಗ ಹೊಸ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುತ್ತ ಬಂದರು. ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಾಜ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಉದಯಗೊಂಡವು. ಇಲ್ಲಿ ರೈತನು ರಾಜರು ಹಾಗು ಯೋಧರಿಗೆ ತನ್ನ ಉತ್ಪನ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಹೀಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದನ್ನು ಈ ರಾಜರು, ಯೋಧರು ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತರಿಗೆ ದಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ರೈತನೂ ಸಹ ಪುರೋಹಿತರ ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಕಾಣಿಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಹೀಗೆ ರಾಜ ಹಾಗೂ ಯೋಧ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದ್ದ, ಬಲಗೊಂಡಿದ್ದ ಕಮ್ಮಾರರು, ರಥಕಾರರು, ಮತ್ತು ಬಡಗಿಗಳಿಗೂ ರೈತ ಆಹಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮುಂದೆ ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದ ವರೆಗೂ ಇದೇ ಲಕ್ಷ್ಯಣಗಳೂ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮರದ ನೇಗಿಲು ಮತ್ತು ದನಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದು, ರೈತರ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಮೂಲ ಸಾಧನಗಳಾಗಿದ್ದ ದನಗಳನ್ನು ಯತೇಚ್ಛವಾಗಿ ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ನೇಗಿಲ ಹೂಡಿ ಹೊಲಗಳನ್ನು ಹದಮಾಡಲು, ಬಿತ್ತಲು ದನಗಳೇ ಸಿಗದೇ ಹೋದಾಗ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ರೈತರ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಇಳಿಮುಖವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಹೊಲದ ಕಂದಾಯವನ್ನು, ಕಪ್ಪಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವುದು ಇನ್ನೂ ಕಷ್ಟಕರವಾಯಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಮರದ ನೇಗಿಲು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಬಾಳದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರಿತ ರೈತ ಜನ ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಕೃಷಿಯೊಂದಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತಲ್ಲದೆ ಹೊಲವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿ ಹೊಡೆಯಲು ಇದರಿಂದ ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು. ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲೂ ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವೈದಿಕರೂ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದ ಹಾಗೆ ದನಗಳನ್ನು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಬಲಿ ಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಜೊತೆಗಿಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣ ನೇಗಿಲುಗಳೊಂದಿಗೆ ದನಗಳ ಬಳಕೆಯು ಯಥಾ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು.

ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಕಸುಬು ಹಾಗೂ ಕೃಷಿ ಕಬ್ಬಿಣದ ಹತಾರಗಳ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸಮಾಜವೂ ಕೂಡ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕೃಷಿ ಆಧಾರಿತ ವರ್ಗ ಭೇದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಿತು. ಗಂಗಾನದಿ ಬಯಲಿನ ಮಧ್ಯಭಾಗದ ಕಾಡುಗಳನ್ನು ಬೆಂಕಿ ಹಾಗೂ ಕಬ್ಬಿಣದ ಹತಾರಗಳಿಂದ ಸವರಿ ಹಾಕಿ ಫಲವತ್ತಾದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಈ ಜನ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ಹಾಗೂ ನಗರ ಸಮುದಾಯಗಳು ನಾಗರಿಕವಾಗಿ ತಲೆ ಎತ್ತಿದವು. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಾಜ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಇಲ್ಲಿ. ಮಗಧ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದೇ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಕಬ್ಬಿಣದ ನೇಗಿಲು, ಕುಡುಗೋಲು, ಕೊಡಲಿಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಂತೆಲ್ಲಾ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚಳವಾಯಿತು. ಕೈ ಕಸುಬುಗಳು ಹೆಚ್ಚ ತೊಡಗಿದವು. ಬಟ್ಟೆಗಳ ನೇಯುವಿಕೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂತು. ರಾಜರು ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತರಿಗೆ ಶಸ್ತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನಾ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸರಕಾಗಿ ದೊರಕಿದವು. ವೇದಕಾಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ವೇದೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ತಂತ್ರಗಳು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬಂದವಲ್ಲದೆ ಕೃಷಿ ಆಧಾರಿತ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಲಿಷ್ಠಗೊಳಿಸಿದವು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕೃಷಿಗೆ ವಿಶಾಲ ಭೂ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷವೂ ಉಲ್ಬಣಗೊಂಡಿತು. ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕುಟುಂಬದೊಂದಿಗೆ ಕೃಷಿ ಜೀತಗಾರರು ಬೇಕಾದರು. ಬುದ್ಧನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಜೀತಗಾರರು ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮೌರ್ಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃಷಿ ದುಡಿಮೆಯ ಪದ್ಧತಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯಿತು. ಅಶೋಕನು ಕಳಿಂಗ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೆರೆ ಸಿಕ್ಕ ೧ ಲಕ್ಷದ ೫೦ ಸಾವಿರ ಯುದ್ಧ ವೈರಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಗಣಿಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಮೆಗೆ ಹಚ್ಚಿದ್ದನೆಂಬ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ.

ಸಣ್ಣ ರೈತನೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ಉತ್ಪಾದನೆಗಾಗಿ ಈ ಜೀತಗಾರರು ಹಾಗೂ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಅದರ ವ್ಯಾಪಕ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಬ್ಬಿಣ ಬಳಕೆಯೇ ಅಂದು ಹೊಸ ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು ಎಂಬುದು. ನಾಗರಿಕತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಬ್ಬಿಣ ಒಂದು ಯುಗದ ಪಾತ್ರವನ್ನೇ ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ. ಕಬ್ಬಿಣದ ಪ್ರಧಾನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ಕೂಡ ಈ ಕೃಷಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ.

ಬಹುಶಃ ಅಂತದೇ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕಬ್ಬಿಣದ ಭಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆಯುವ ಹಕ್ಕು ಇವೆರಡೂ ಕಾವ್ಯದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕೂಡ ಉತ್ಪಾದಕ ಮಾಟದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಬ್ಬಿಣದ ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಹಲಗೂರಿನ ಪಾಂಚಾಳರೊಂದಿಗೆ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯ ಮೂಲಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ. ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ ಇಲ್ಲಿ ಹಲಗೂರಿನ ಪಾಂಚಾಳರು ಒಡ್ಡಿದ ಅನೇಕ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ಅವರನ್ನು ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ನೈತಿಕ ಜಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಸ್ತರಣೆಗಾಗಿ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಹಾಗೂ ಜೀತಗಾರರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದಂತೆ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಜೀತ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಲಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನೀತಿಯಾಗಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಂಟೇದರು ತನ್ನ ಪಂಥದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ, ಒಕ್ಕಲು ಮಠ ಮನೆಗಳ ಸಮೃದ್ಧಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆದು ಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವರ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ (ಎಳ್ಳು, ಕಬ್ಬಿಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಾರ್ಥಗಳು) ತನಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುವ, ಒಕ್ಕಲಾದವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಭಿಕ್ಷೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಹೊಸ ಕೃಷಿ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ ಬಗೆಗೆ ಹ್ಯೂಯಾನ್‌ತ್ಸಾಂಗನು ಈ ರೀತಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಭಾರತೀಯ ಮಠಗಳು ತಮ್ಮ ಭೂಮಿಗಳನ್ನು ಆಳುಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಇತರರಿಂದ ಸಾಗುವಳಿ ಮಾಡಿಸುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಶೂದ್ರರನ್ನು ಕೃಷಿಕರು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮುಂದುವರೆದು ಇವರು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.*[೧೩] ಹಿಂದಿನಂತೆ ಜೀತಗಾರರಾಗಿ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಾಗಿ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಈ ವಾದ ನಮ್ಮ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದಪ್ಪರ ಒಕ್ಕಲು ಪಂಥವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಂಚಾಳರು ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾಂಚಾಳರು ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಕರ್ಮರು ತುಂಬ ಪ್ರಭಲವಾದ ಪೈಪೋಟಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದು ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬದುಕಿನ ಕೆಲವು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ದೂರವಿದ್ದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕುಲ ಕಸುಬುಗಳನ್ನು ಇವರು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ಜನಿವಾರ, ಜನಿವಾರ ರಹಿತ ಪಾಂಚಾಳರು ಇದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇವರನ್ನು ಶೂದ್ರರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಳವರ್ಗದವರೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಬುಕ್ಯಾನಿ-೧೮೦೭) ಈ ದುಬೇ ಬುಕ್ಯಾನಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಆರ್.ಬಿ. ಕುಮಾರ್ ಕೊಡುತ್ತಾ "ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಎಡಗೈ ಮತ್ತು ಬಲಗೈ ಜಾತಿ ವಿಂಗಡಣೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ಪಾಂಚಾಳರು ಎಡಗೈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮುಂದಾಳುತನ ವಹಿಸಿದುದರ ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ".* [೧೭]

ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಾದರೆ ಪಾಂಚಾಳರು ಎಡಗೈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪಂಥವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ದಕ್ಷಿಣದ ಹೊಲೆಯ ಸಮುದಾಯದ ಮುಂದಾಳುತನ ವಹಿಸಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣದ ಭಿಕ್ಷೆ ಕೊಡುವ ಮತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯ ಮೂಲಕ ಮಣಿಸಿ, ಮಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ದಂಡಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಇವರನ್ನೇ ತನ್ನ ಪ್ರಧಾನ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಈ ಪಾಂಚಾಳರೇ. ಇಲ್ಲಿ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ "ಪಾಂಚಾಳ ಜನ ವರ್ಗವನ್ನು ತನ್ನ ಪರಿಧಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಕಬ್ಬಿಣ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ವರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವನು ಕೇಳುವ ಕಬ್ಬಿಣದ ಭಿಕ್ಷೆ ತೀರಾ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದೆ. ಕಾಡು ನಾಡಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ, ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ಮತ್ತು ಪಶುಸಂಗೋಪಕರು ಕೃಷಿಯ ಕಡೆಗೆ ವಾಲುವ ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಕೃಷಿಕ ರಾಗಿದ್ದವರು ತಮ್ಮ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಕಬ್ಬಿಣ ಉತ್ಪಾದಿಸುವವರಿಗೆ ಇದ್ದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಪಾಂಚಾಳರು ದೊರೆಗಳಾಗಿ ಮೆರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವರಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಭಿಕ್ಷೆ ಪಡೆಯುವುದೆಂದರೆ ಅವರನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು ಅದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಜನ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಕಬ್ಬಿಣದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವ ಜನ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯವಹಾರದ ಕಥೆ. ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯ ಕುಲುಮೆಯ ವರ್ಣನೆ, ಅಲ್ಲಿನ ಅವನ

ದರ್ಪ ಅಹಂಕಾರ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಉತ್ಪಾದನಾ ವರ್ಗವೊಂದರ ಧೋರಣೆಯಾಗಿಯೇ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ". *೧೮

ಇಂದ್ವಾಡಿಯವರು ತಮ್ಮ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಬ್ಬಿಣ ಭಿಕ್ಷೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. "ಕಬ್ಬಿಣ ಭಿಕ್ಷಾ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಮಾರ್ಗಗಳು ಉಂಟಾಗಿದ್ದವು. ಕೃಷ್ಣ ದೇವರಾಯನ ಸೇನಾ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳೂ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರವಾಸಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಸಂಚಾರ ಮಾರ್ಗಗಳಿದ್ದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ೧. ವಿಜಯನಗರದಿಂದ ಶಿವನಸಮುದ್ರ ಮತ್ತು ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣ (ಕೆ.ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ, (ಸಂ) ಪುಟ: ೨೧೮) ಈ ಮಾರ್ಗವೇ ನಂತರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟವು. ವಿಜಯನಗರದ ಸುತ್ತಲಿನ ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣದ ಅದಿರುಗಳನ್ನು ಕತ್ತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ದಕ್ಷಿಣದ ಕುಲುಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಆಯುಧಗಳೂ ಮತ್ತು ಗೃಹೋಪಯೊಗಿ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ತಯಾರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ೧೯೭೭ರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಂಗ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದ್ದ ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಬುಕ್ಯಾನಿನ್ ತನ್ನ ಪ್ರವಾಸಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಕುಶಲ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಗೆ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದ ಈ ಭಾಗದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಾಂತ ಬೇಡಿಕೆ ಇತ್ತು ಎಂದೂ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಶಿವನಸಮುದ್ರ ಮತ್ತು ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಿದ್ದು ಸಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಕುಲಮೆಗಳಿಂದ ಕಬ್ಬಿಣದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಹಲಗೂರು ಮತ್ತು ಚಿಲ್ಕಾಪುರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಹಲಗೂರು ಪಾಳೇಗಾರರು ಆಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರು ಪಂಚಾಲರಾಗಿದ್ದು, ಕಬ್ಬಿಣ, ತಾಮ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಸಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಕುಲುಮೆಗಳಿಂದ ಆಭರಣಗಳು, ಆಯುಧಗಳು ಮತ್ತು ಗೃಹ ಬಳಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರು ಶ್ರೀರಂಗ ಪಟ್ಟಣವನ್ನು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ವಿಜಯನಗರ ಪತನವಾದ ಮೇಲೆ ಈ ಪಾಳೇಗಾರರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಬ್ಬಿಣ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಗಣನೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದರು. ಇವೂ ಸಂಪತ್ತಿನ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಆಗಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳು ಕತ್ತಲರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿ ಹಲಗೂರು ಪಾಳೇಗಾರರ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ನೀಲಗಾರರು ಪವಾಡಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚಿಲ್ಕಾಪುರದಲ್ಲಿರುವ ಬೃಹತ್ ಗಾತ್ರದ ಅಡಿಗಲ್ಲು, ಹಲಗೂರಿನಲ್ಲಿರುವ ಕಬ್ಬಿಣದ ತೊಲಗಂಬಗಳನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳು ಮಾಡಿದ ಪವಾಡಗಳೆಂದು ಜನರು ಪುರಾಣೀಕರಿಸಿ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಪೆಳೆಯುಳಿಕೆಗಳು ಪಾಳೇಗಾರರ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯವರ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ದಾಖಲಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ನೀಲಗಾರರು ಹಾಡುವ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕತೆಯನ್ನು ಈ ಕಾಲಮಾನದ ಸ್ಥೂಲ ಇತಿಹಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗಿಸಿದಾಗ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ".* ೧೯

ಈ ಮೇಲಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಪಾಂಚಾಳರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದ ಜನವರ್ಗವಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಯ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಪಾಂಚಾಳರು ಒಂದು ತೀರ್ಪಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ವಿಶ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರ ವೃತ್ತಿ. ಕಟ್ಟುವ, ಸೃಜಿಸುವ, ಕಬ್ಬಿಣದ ಉತ್ಪಾದಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಇವರು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶ್ರೇಷ್ಠನಿದ್ದರೆ, ನಾವು ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲೆವು, ಅದನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸಬಲ್ಲೆವು ಎನ್ನುವ ಸ್ವಯಂ ಆತ್ಮರತಿಗೂ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಇದು ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಿಂದ ತುಂಬಾ ಅತಂತ್ರ ಹಾಗೂ ಕುಹಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ.ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ರಸೆಲ್‌ನೂ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾನೆ (೧೯೧೬) ಪಾಂಚಾಳರು ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡವರೆಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಕುಮಾರ್ ಅವರು ಒಂದು ಕಡೆ ಎಲ್ಮೆಡ್‌ನ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಾಂಚಾಳರು ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಮ್ಮಾರರು ಪ್ರಪಂಚದಾದ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದವರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ಇದು ನಿಜವೂ ಇರಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯೂ ಕೂಡ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮುಳ್ಳನ್ನು ಮುಳ್ಳಿನಿಂದಲೇ ತೆಗೆಯುವ ಕ್ರಮ, ಛಾತಿ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಪಾಂಚಾಳರ ಮಧ್ಯೆ ಸದಾ ವೈಷಮ್ಯಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನಾ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳೇ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಮೈಸೂರು ಕಡೆ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಮತಾಚಾರಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ತಮ್ಮಡಿಗಳು, ಪೂಜಾರಿಗಳು, ಕಮ್ಮಾರರು ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಾಂಚಾಳರೆಂದರೆ ಕಲ್ಲು, ಕಬ್ಬಿಣ, ಮರ, ಚಿನ್ನ, ತಾಮ್ರ ಹಾಗೂ ಕಂಚನ್ನು ವೃತ್ತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಐದು ವೃತ್ತಿ ಕಸುಬುಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಪಾಂಚಾಳರೆಂಬ ವೃತ್ತಿಯ ಹೆಸರು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಪಾಂಚಾಳರು ಹಾಗೂ ಹರಿಜನ ಜಾತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು

ನಾವಿಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದೆಂದರೆ ಮೈಸೂರಿನ ಹರಿಜನ ಜಾತಿಗಳು ಕಮ್ಮಾರ ವರ್ಗದವರಿಂದ ಬೇಯಿಸಿದ ಆಹಾರ, ನೀರನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವಂತೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಸಮುದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಎಡಗೈ ಬಲಗೈ ನಡುವಿನ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಇವತ್ತು ಎಡಗೈ ಬಲಗೈ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳ ಒಂದು ಅಗತ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವು ಒಳ ಮೀಸಲಾತಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನ ಸಮರ್ಥನೆ, ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಎಡಗೈ ಬಲಗೈನ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪಾಂಚಾಳರ ಮೂಲ ವೃತ್ತಿ ಆರಂಭವಾಗುವುದೇ ಕಬ್ಬಿಣ ತಯಾರಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧಿ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಇದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಬ್ಬಿಣ ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷೆ ಪಡುವುದು ಒಂದು ಪಾತಾಳ ಬಾವಿಯ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಮಠ ಮನೆಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ. ಪಾಂಚಾಳರು ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧೀ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಕೊಪ್ಪರಿಕೆಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುವ ಉಲ್ಲೇಖ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಪಾಂಚಾಳರು ಕೊಪ್ಪರಿಕೆಯ ಕಾದ ಎಣ್ಣೆಯ ಪವಾಡ ಗೆಲ್ಲುವಂತೆ ಪರೀಕ್ಷೆಯೊಡ್ಡುವುದು ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕೊಪ್ಪರಿಕೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇತ್ತೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಪಾಂಚಾಳರ ಇಂದಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತಂದು ಬಂಧಿಸಿರಬಹುದು. ಇದು ಜನಪದ ವಕ್ತೃಗಳು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಪ್ರಧಾನ ತಂತ್ರ. ಈ ತಂತ್ರ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವ ಕನಕಗಿರಿ ಉಲ್ಲೇಖಕ್ಕೂ ಪಾಂಚಾಳರ ಒಂದು ಬೆಡಗಾಗಿರುವ ಬಲಚಕ್ರದವರಿಗೆ ಕನಕಗಿರಿಯ ಕನಕಾಚಲಪತಿ ಮನೆ ದೈವವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಏನಾದರೂ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆಯೇ? ರಾಯಚೂರು ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಇವರ ಪ್ರಾಚೀನ ಗಣಿಗಾರಿಕೆ ಹಾಗೂ ಲೋಹ ತಯಾರಿಕೆ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರೊ. ಆಲ್ಚಿನ್ ಎನ್ನುವವರು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಕನಕಗಿರಿಯೂ ಇದೇ ಪ್ರಾಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಕಾವ್ಯದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೀಗೆಯೂ ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರಬೇಕು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಕಬ್ಬಿಣ ಸರಬರಾಜು ಜೊತೆಗೆ, ತಯಾರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ವಿಜಯನಗರ ಆಗಾಗ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳ ಚಾರಿತ್ರಾರ್ಹ ಕುತೂಹಲಗಳು ಏನಿರಬಹುದು? ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಾಂಚಾಳರ ನೆಲೆಗಳೂ ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಟ್ಟ ಸಾಲುಗಳ ಕಡಿದಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳೇ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದಪ್ಪರ ಇರುವಿಕೆಯ ಸ್ಥಳವೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ.

ಮೂಲ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕೃಷಿ ಉಪಕರಣಗಳ ಉತ್ಪಾದನಾ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ, ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರು ಕೃಷಿಕರಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ಕೊಡುಕೊಳೆ, ಸಂಬಂಧ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇದ್ದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ಪಾದಕ ಹಂತದ ಮಾಟದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪಾಂಚಾಳರ ಜೊತೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬಹುದೊಡ್ಡ ಒಪ್ಪಂದದ ಫಲವೆಂಬಂತೆ ಇವರನ್ನಷ್ಟೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಅವಲಂಬನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಕುಮಾರ್ ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಆತನ ಶಿಷ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುವ ಕಬ್ಬಿಣ ತಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಕಸುಬಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಮುದಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ (ಕೆಂಪಾಚಾರಿ) ಮುದ್ದೆಗಮ್ಮಾರರ ದೈವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಲಾರ. ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯಾಗಲೀ, ಆತನ ಅಲೆದಾಟದ ಕೇಂದ್ರವಾದ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತದ ಪರಿಚಯವೂ ಸಹ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮುದ್ದೆಕಂಬಾರನಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕುಲಾಚಾರ ಮತಾಚಾರಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ".*[೨೦] ಇಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ, ಮುದ್ದೆಗಮ್ಮಾರರ ದೈವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಲಾರನೆಂದರೆ ಸ್ವತಃ ಅದೇ ಸಮುದಾಯದೊಂದಿಗೇ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿದಿರುವ ಕಾರಣಗಳೂ ಆತನನ್ನು ಹೀಗೆ ದೂರ ಇಟ್ಟಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮನೊಂದಿಗಿನ ಪಾಂಚಾಳರ ದೇವತೆ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ತಮ್ಮಡಗೇರಿಗೆ ನಾಗಮಲೆ ಶಿವ ಶರಣ ಬರುವುದೆಂದರೆ ಕಮ್ಮಾರ ಕೇರಿಗೆ ಬರುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಕೇರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಳಮ್ಮನ ಹಟ್ಟಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಪಾಂಚಾಳರಿಂದ ಇವಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ, ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಹೇಗೆ ದಕ್ಕಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಕಾಳಮ್ಮನ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪ ಬೇವಿನ ಹಟ್ಟಿಯ ಜಗಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಆತನಿಗೆ ಕಂಡದ್ದು ಅವಳ ಐಶ್ವರ್ಯ. ಅದೂ ಗಂಧತೊಟ್ಟಿ, ಗಾರೆತೊಟ್ಟಿ, ಚಿನ್ನತೊಟ್ಟಿ, ರನ್ನತೊಟ್ಟಿ, ಮುತ್ತಿನತೊಟ್ಟಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಬ್ಬಿಣತೊಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಏಳು ಜನ ಸೊಸೆ, ಏಳು ಜನ ಮಕ್ಕಳು, ಏಳು ಜನ ಜೀತಗಾರರು, ಬಾಣಗಾರ ಗೊಲ್ಲರು ಹಾಗೂ ಮೇಸ್ತ್ರಿಯವರಿಂದ ಕಾಳಮ್ಮ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಳಮ್ಮನ ಹಠ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ನಾನು ದಾನಕೊಡುವಂತಹ ಮಗಳಲ್ಲ. ಜನ ನನಗೆ ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಮುಂಡೆ, ಸಂಜೆ ಮುಂಡೆ, ಬೆಳಗಿನ ಮುಂಡೆ ಅಂತ ಸಾರಿದ್ರೂ ನಾನು ಎಳ್ಳು ಭಿಕ್ಷೆ ನಿನಗೆ ಕೊಡಲಾರೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮಾದಪ್ಪ ತನ್ನ ಏಳು ಮಲೆ ಭಸ್ಮ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಅವಳ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಅವಳಿಗೆ ಗೋಗಲ್ಲಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಿಯನ್ನು ಎಣ್ಣೆ ಮಜ್ಜನಕ್ಕಾಗಿ ಎಳ್ಳು ಭಿಕ್ಷೆ ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆಯುವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಈ ಎಳ್ಳಿನಿಂದ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ತಯಾರು ಮಾಡುವ

ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಅವಳಿಂದ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಮೊದಲೇ ಕಾಳಮ್ಮ ಪಾಂಚಾಳರ ದೇವತೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಸಂಘರ್ಷ ಕಾಳಮ್ಮನೊಂದಿಗೂ ನೇರವಾಗಿ, ಪಾಂಚಾಳರೊಂದಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪಾಂಚಾಳ ವರ್ಗವನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಆ ವರ್ಗದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದ ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಿಯನ್ನು ಇತ್ತ ಮಾದೇಶ್ವರ ಹಠದಿಂದ ಅವಳ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ವಿಫಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಫಲತೆಗೆ ಆಗಲೇ ಹೊಲೆಯರೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದ ಪಾಂಚಾಳರು ಕಾರಣರೇ?

ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಪಾಂಚಾಳರ ಒಂದು ವರ್ಗವಾದ ಮುದ್ದೆಕಂಬಾರರು ಮೈಲಾರನ ಮಾಳಚಿಗೆ ತೋರುವ ನಿಷ್ಠೆ ಮೈಲಾರನಿಗೆ ತೋರಿಸಲಾರರು. ಇದು ಯಾಕಿರಬಹುದು? ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ವರ್ಗ ತಮ್ಮಡಿ ದಾಸಯ್ಯಗಳಾಗಿ ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಮಾಳವ್ವ ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನ ದೊಡ್ಡ ಮಗಳು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಈ ಪಾಂಚಾಳರ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜನರಾದ ಮುದ್ದೆಗಮ್ಮಾರರು ದಾಸಯ್ಯಗಳಾಗಿ ತಿರುಪತಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವನ ಮೇಲಿರುವ ಒಲವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನಿಗೂ, ಮೈಲಾರನಿಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷ. ಮೈಲಾರ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನಿಗೆ ಅಸಲು ಹಾಗೂ ಬಡ್ಡಿ ಹಣಗಳೆರಡನ್ನು ನೀಡದೇ ಹೋದದ್ದರ ಪ್ರತೀಕಾರ ಇದಾಗಿರಬಹುದು. ನಿಷ್ಠೆ ತೋರಿಸಿದರೆ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನಿಗೆ ದಾಸಯ್ಯಗಳು ಅಪರಾಧಿಗಳಾಗಬಹುದೆನ್ನುವ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದಂತಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಈ ಪಾಂಚಾಳರ ಸಂದರ್ಭವೇ ಕಾವ್ಯದ ಆಚೆಯೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ, ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬಯಸುವಂತಹದು. ಅದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರರ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಪಾಂಚಾಳರ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಹೊರ ತೆಗೆಯಬೇಕಿದೆ. ಆಗ ಕಾವ್ಯ ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೊಲೆಯ-ಮಾದಿಗರು ಮತ್ತು ಎಡ-ಬಲ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರು ಈ ನಾಡಿನ ಮೂಲ ಕೃಷಿಕರು, ತಾಂತ್ರಿಕರು ಹಾಗೂ ಶಾಕ್ತ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದವರು

ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಥರಸ್ಟನ್‌ರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ ರವರೆಗೆ ಹಲವಾರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಯ ಒಡೆತನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿದ್ದ ಇವರು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೆಲದ ಹಕ್ಕು ಹಾಗು ಮಠದ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದಂಥವರು. ಕುಳವಾಡಿ ಎಂಬ ಹೊಲೆಯ ಗ್ರಾಮದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಇವೆ. ಇದು ಕೃಷಿನಾಡುಗಳ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತರು ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಆಳಿದ ವಿಚಾರ ಆನಂತರ ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕೈಸೇರಿದ್ದು, ಕೊನೆ ಕೊನೆಗೆ ಹೊಲೆಯಮಾದಿಗರು ದೇಗುಲಗಳ ಪ್ರವೇಶದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕೆಳಸ್ಥರದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂದು ಹೋದದ್ದು ಈ ದೇಶದ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಆಳಿದ ಯೋಧ ಕುಲ (ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟಗಳ ಹೊಲೆಯ ಜನಾಂಗದ ರಾಜರು) ವಾಗಿದ್ದ ಈ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗ ಟಿಪ್ಪುವಿನ ವಿರುದ್ಧವೂ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ್ದರ ಬಗೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಇದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಎಲ್ಲ ದಲಿತ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಊಳಿಗ ಸಮಾಜ ನುಂಗಿಹಾಕಿತೇ ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನ ಈ ಎರಡೂ ದಲಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಅನ್ನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಜಾತಿಗಳು ರೂಪಗೊಳ್ಳದ, ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಪಣಕಟ್ಟಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಎರಡೂ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗ ಕುಲಗಳು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ವರ್ಗ ವರ್ಣಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ನಲುಗಿ ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ಕುಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದೇಶ್ವರರ ಮೂಲಕ ಹೆಣಗಿರಬೇಕು. ಈ ಹೆಣಗುವಿಕೆಯೇ ಸಹಜವಾಗಿ ಜಾತಿ ವರ್ಣಗಳ ಬಾಹುಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಈ ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಎಡಗೈ ಬಲಗೈ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆದಂತಿದೆ. ಇದು ಕುಲಗಳ ನಡುವಿನ ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕಥೆ, ಪುರಾಣಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಪುರುಷರನ್ನು ನಂಬಿಕೆ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟ ಹಾಕುವ ಹಂತಕ್ಕೂ ಬೆಳೆದಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂಬತ್ತು ಪಣಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದ ಎಡಗೈನ ಮಾದಿಗ ಗುಂಪಿನ ಕುಲ ದೈವ ಆದಿ ಜಾಂಬುವಂತನ ವಿರುದ್ಧ ಬಲಗೈ ಹೊಲೆಯ ಗುಂಪಿನ ಪುರಾಣ, ಕಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು. ಈ ಎಡಗೈ ಮತ್ತು ಬಲಗೈ ಗುಂಪಿನ ಘರ್ಷಣೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರ ಕಂಚಿಯ ಕಾಮಾಕ್ಷಿಯೇ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. * [೨೧]

ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾದಿಗ ಎಡಗೈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ, ಒಂಬತ್ತು ಪಣಕಟ್ಟಿನ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಪಾಂಚಾಳರ ಕಮ್ಮಾರರು ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆಂಬುದು. ಇವರು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದು ಜೊತೆಗೆ ವಿಶ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲೆಂದು ಪೈಪೋಟಿಗೆ ಇಳಿದದ್ದು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಬಗೆಗಿದ್ದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕಂಚಿಯ ಕಾಮಾಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಉಪಾಸಕರಾಗಿ, ಪುರೋಹಿತರಾಗಿ ಮಾದಿಗರೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂಬ ವಿಷಯ

[illegible]

ಮಾದಿಗರ ತಂಗಡಿದ್ಯಾವರ ಪದಗಳಿಂದಲೂ, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಾವ್ಯದಿಂದಲೂ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಂಚಿಯ ತೇರನ್ನು ಎಳೆಯುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಎಡಗೈ ಬಲಗೈ ರಾಜಕಾರಣ ಸ್ಫೋಟಗೊಂಡಿದೆ. ತೇರನ್ನು ಎಳೆಯುವುದು ಕೂಡ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಕ್ಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಇದಕ್ಕೆ ಹೊಲೆಯರು ಸಮೀಪವಿದ್ದುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಮಾದಿಗರೊಂದಿಗೆ ಈ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ತಾಮ್ರ ಪಟ್ಟಿಕೆಯ ಶಾಸನವೂ ಅದನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಪಣಕಟ್ಟಿನ ಸಮಾಜ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಂಚಿಯ ಕಾಮಾಕ್ಷಿಯೇ ತನ್ನ ಎರಡೂ ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎಡ ಬಲ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಳೆಂಬ ವಿಚಾರವೂ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಂಚಿಯ ಕಾಮಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಳಿ ಎಂಬುವುದರಿಂದ, ಈ ಕಾಳಿಯೇ ಪಾಂಚಾಳರ ಕಬ್ಬಿಣದ ಒಡತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮನಿಗೂ, ಈ ಪಾಂಚಾಳರ ಅಧಿದೇವತೆ ಕಾಳಿಗೂ (ಕಂಚಿಯ ಕಾಮಾಕ್ಷಿಯ ರೂಪ) ಏನಾದರೂ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆಯೇ? ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾಳಿ ಕಬ್ಬಿಣದ ಒಡತಿಯಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೃಷಿಯ ಒಡತಿಯೂ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಬೇವಿನಕಾಳಿಯ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಕೂಡ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ತನ್ನ ಪಣಕಟ್ಟಿನ ಒಂದು ಕುಲವಾದ ಪಾಂಚಾಳರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಬಲಗೈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಹೊಲೆಯರನ್ನು ಹಾಗೂ ಕಾಳಿಯ ಮೂಲಕ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ತನ್ನ ಕುಲಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರವಾಗಿರಬಹುದೇ? ಕೊನೆಗೂ ಇದು ಬೇವಿನಕಾಳಿಯಿಂದ ಈಡೇರದೇ ಹೋದಾಗ ಆಕೆಯ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೇ ಮಾದೇಶ್ವರ ನಾಶ ಮಾಡಿ ತನ್ನ ಪರಿಸೆಯನ್ನು ನಡೆಯುವ ಹಾದಿಮಾಡಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಸಂಗ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಡ ಬಲ ಸಂಘರ್ಷ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದಪ್ಪನ ಒಕ್ಕಲು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದುಂಟು.

ಈ ಎಡಗೈ-ಬಲಗೈ ಸಂಘರ್ಷದ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರ ಮದ್ರಾಸ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದ ದಾಖಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಾಗಿ ಹಯವದನರಾವ್ ಅವರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಕೋಲಾರ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರೇ ಮುಂದುವರೆದು "ಈ ಭಿನ್ನತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುಶಲ ಕರ್ಮಿಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರಿ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಮೇಲರಿಮೆಗಾಗಿ ನಡೆದ ಹೋರಾಟವೆಂಬುದಾಗಿ ಅಬ್ಬೆ ದುಬಾಯ್ಸ್‌ರವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪಣದ ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕರೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಹೋರಾಟ ಕೇವಲ ವ್ಯಾಪಾರಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಕುಶಲ ಕರ್ಮಿಗಳ ನಡುವಿನದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ ಎರಡೂ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಿ ವರ್ಗ, ಕುಶಲ ಕರ್ಮಿಗಳು ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಜನಾಂಗಗಳು ಬೆರೆತಿವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಹೋರಾಟದ ಸ್ವರೂಪ ಇಷ್ಟು ಸರಳ ವಿಂಗಡಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಗೆಹರಿಯುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ." * ೨೨

ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಪಾಂಚಾಳರು, ಗಾಣಿಗರು, ಜೈನ ಶ್ರವಣದೊರೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಕುರುಬ, ಅಗಸ, ಗೊಲ್ಲ ಉಪ್ಪಾರ ಈ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರಿ, ಕುಶಲ ಕರ್ಮಿ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿಕ ವರ್ಗಗಳು ಈ ಎರಡೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಪಣಕಟ್ಟಿನ ಸಮಾಜದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ (೯ ಹಾಗೂ ೧೮ ಕುಲ ಜಾತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ) ವೃತ್ತಿ ಕಸುಬುಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಿಯೂ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಡಗೈ ಮೂಲದ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಸಂಘರ್ಷಿಸಿ (ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯ ಮೂಲಕ) ಅವರನ್ನು ಬಲಗೈ ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಉದ್ದೇಶವೇ ಆಗಿದೆ. ಮುಂದೆ ಇದರ ವಿವರಣೆಗಳಿವೆ.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದರಿಂದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗೂ ಪೂರ್ವದ ಪಣ ಸಮಾಜವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ತಂತ್ರ ಪಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಎಡಗೈ ಬಲಗೈ ವಿಂಗಡಣೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಡಗೈನವರದು ಮಾಟ, ಮಂತ್ರ, ಬಲಿ, ರಕ್ತ ನೈವೇದ್ಯ, ಮೈಥುನದಂಥ ತೀವ್ರತರವಾದ ಆಚರಣೆಗಳಾದರೆ, ಬಲಗೈನವರದು ಜಾದೂ, ಪವಾಡ, ಯಕ್ಷಿಣಿ, ಗಾರುಡಿ ವಿದ್ಯೆ ಈ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ಎಡ ಬಲಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಂಥಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಪಣ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಈ ವಿದ್ಯೆಗಳು ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಈ 'ಭಿಕ್ಷೆ' ಬೇಡುವ ವೃತ್ತಿಯೂ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಇತ್ತೆಂದು ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಕೋಲಾರ ಅವರು ತಮ್ಮ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ 'ಹಕ್ಕಿನ ಭಿಕ್ಷೆ' ಎಂಬುದು ಮಾದಿಗ ಹಾಗೂ ಹೊಲೆಯರಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕುಲ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಪಣಕಟ್ಟಿನ ಸಮಾಜಗಳಿಂದ ಭಾಷೆ ಕೇಳುತಿದ್ದರಂತೆ. ಇದನ್ನು ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗ ವಕ್ಕಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿಯವರು ಆಜೀವಿಕ ತೆರಿಗೆ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಕ್ಕಿನ ಭಿಕ್ಷೆ ಪಡೆದು ಬಂದ ಈ ಅಲೆಮಾರಿ ಆಜೀವಿಕ ವರ್ಗಗಳಿಂದ, ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿಂದ ತೆರಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಇತ್ತೆಂಬುದು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಕೆಲವು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಾಗಲೀ, ಸಾಮಂತ ಪಾಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಲೀ, ಇಲ್ಲವೇ ಊಳಿಗದ ಸಾಂಘಿಕ ಮತಗಳೂ ಈ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಜೀವಿಕರಿಗೆ ದಾನ ನೀಡಿದವರಿಗೇನೇ ಒಂದು ನೂರು ಪುರಾಣಗಳ ದಂಡ ವಿಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತಂತೆ ಹೀಗೆ ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡುವ ತಪ್ಪಿಗೆ ಪಣದ ದಂಡಕ್ಕೊಳಗಾದ ಜನ ವರ್ಗಗಳೇ ಈ ಪಣಕಟ್ಟಿನ ಸಮಾಜವಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಿತ್ತೆನ್ನುವ ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸಬಹುದು.

ಈ ಹಕ್ಕಿನ ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪಂಥವನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದೇಶ್ವರರಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕಿನ ಭಿಕ್ಷೆ ಎಂದರೆ ಬಹುಶಃ ಕಬ್ಬಿಣದ ಭಿಕ್ಷೆ ಎಂಬುದು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ರಾಜ ಶಾಸನವೂ ಇದಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಪಂಥದವರಿಗೇ ಶಾಕ್ತರು, ಹೀನ ಅಲೆಮಾರಿ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕಿನ ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ತಾವೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅನೇಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಕುಲ ಒಪ್ಪಂದಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಇನ್ನು ಈ ಆಜೀವಿಕರಿಗೂ ಮತ್ತು ಜೈನರ ನಡುವೆ ಅತಿ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಂಚಿಯ ಕಾಮಾಕ್ಷಿ ಜೈನರ ಕಾಮ ಜಿನಾಲಯವಾಗಿದ್ದನ್ನು ಮತ್ತು ಶ್ರಮಣರೆಂಬ ವೈದಿಕ ದಾರ್ಶನಿಕರನ್ನು ಮಾದೇಶ್ವರನ ಶ್ರವಣ ದೊರೆಯೊಂದಿಗೆ ತಾಳೆ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ?

ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಡಗೈ-ಬಲಗೈ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದಾದರೆ ಹೊಲೆಯರು ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥವನ್ನು, ಮಾದಿಗರು ಶೈವ ಪಂಥವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮತ ಭೇದಗಳು ನಡೆದಿವೆ. "ಕಂಚಿಯಲ್ಲಿನ ತಾಮ್ರಪಟ್ಟಿಕೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ (ಈಗ ಮದ್ರಾಸು ಮ್ಯೂಸಿಯಂನಲ್ಲಿದೆ) ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ ಎಡಗೈ ಮತ್ತು ಬಲಗೈನವರಿಗೆ ಅಂದಿನಿಂದಲೂ ಮತಭೇದವಿದ್ದದ್ದು, ಅದು ಮತಾಂತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮತಾವಲಂಬನೆಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿರಬಹುದು. ಕ್ಷೀಣವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಆಜೀವಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬೇರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವಾಗಿನ ಆಯ್ಕೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಈ ಮತ ಭೇದವೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿದಂತಿದೆ. ಈ ಪುನರ್‌ಮತಾಂತರದ ನಂತರ ಅವರ ಮೂಲ ಸಮಾಜ ಈ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೇ ಉಳಿದಾಗ, ಹೊಲೆಯ ಮತ್ತು ಮಾದಿಗರಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮರ್ಥನಾ ಪುರಾಣ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೆನ್ನಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಯಾ ಪಣಕಟ್ಟಿನ ಕುಲಗಳ ಔದಾರ್ಯದ ಮೇಲೆ ಜೀವಿಸುವ ಹೊಸ ಬದುಕನ್ನು ವಾಸ್ಸೀಕರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅವರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದ ತಂತ್ರದ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಇಂದಿಗೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.... ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ದ್ರಾವಿಡ ಸಮಾಜ ತುಂಬಾ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ದಂಡಾ ಜೀವಕರ ಹುಚ್ಚು ಆವೇಶದ ರಕ್ತ, ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ ತಂತ್ರದ ಬಲಿ ಕುಣಿತಗಳ ವಿಲಕ್ಷಣ ಗೌಪ್ಯತೆಗೆ ಬಹು ಬೇಗ ಮಾರು ಹೋಗಿರಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇನ್ನಿತರ ಜೈನ ಬೌದ್ಧರಿಗಿಂತ ಆಜೀವಿಕ ಬಹು ಬೇಗ ದ್ರಾವಿಡ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದಂತಿದೆ. ಶೈವ ಶಾಕ್ತರೂ ಕೂಡ ತಾಂತ್ರಿಕ ದಂಡಾ ಜೀವಿಕರ ನಂತರವೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಶಾಕ್ತಗಮಗಳ ಬಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಂತಿದೆ "*೨೩.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಈ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಆಜೀವಿಕ ವರ್ಗ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರ ಶೈವ ಮೂಲದ

[illegible]

[illegible]

ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥವೇ ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವೇ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಪಾಂಚಾಳರ ವರ್ಗಕ್ಕಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಮಾದಿಗ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಹೊಲೆಯ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆದು ಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಮತಾಂತರದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರ ಬಹುದೇ? ಯಾಕೆಂದರೆ ತಾಮ್ರ ಪಟ್ಟಿಕೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ ಎಡಗೈ ಬಲಗೈ ನಡುವೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಮತ ಭೇದವಿದ್ದು ಅದು ಕೊನೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಾಂತರಕ್ಕೋ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತಾಂತರಕ್ಕೋ (ಕುಲದ ರೂಪದಲ್ಲಾದರೂ) ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಅಂದರೆ ದಲಿತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತಾಂತರವಾಗಿಯೂ ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕೆಳಸ್ತರಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ದಲಿತ ಕುಲಗಳ ಸಮಾನತೆಗೆ ತರುವ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಈ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ದ್ರಾವಿಡ ಕುಲ ವೃತ್ತಿ ಕಸುಬುಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಎಡ ಬಲಗಳ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮೂಲದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ: ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಕಥನಗಳು: ಪುಟ: ೧೨, ೧೩.
೨. ಅದೇ................ಪುಟ: ೧೩.
೩. ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ: ಜಾತ್ರೆಗಳು: ಪುಟ: ೩೩೬, ೩೩೭.
೪. ಅದೇ................ಪುಟ: ೪೮, ೪೯.
೫. ಡಾ.ಪುರಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ: ಕೂಡುಕಟ್ಟು: ಪುಟ: ೩೧.
೬. ಅದೇ................ಪುಟ: ೨೭.
೭. ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ: ಜಾತ್ರೆಗಳು: ಪುಟ: ೨೯.
೮. ಅದೇ................ಪುಟ: ೪೮, ೪೯.
೯. ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣ, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಪು.೨೨.
೧೦. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಡಾ.ಎಂ.ಬಿ. ನೇಗಿನಹಾಳರ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ-ಖಂಡೋಬಾ ನೋಡಿ.
೧೧. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್: ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ: ಪುಟ: ೧೦೬.
೧೨. ಅದೇ................ ಪುಟ: ೧೦೬, ೧೦೭.
೧೩. ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ: ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ತನದ ಹುಡುಕಾಟ (ಲೇಖನ):ಪುಟ: ೧೭,೧೮
೧೪. ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ: ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ: ಕುಲಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕಥನ (ಲೇಖನ): ಪುಟ: **೨೭**
೧೫. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ ದೇವಿ ಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರ 'ದರ್ಶನ'
೧೬. ಆರ್.ಎಸ್. ಶರ್ಮ: ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತ: ಪುಟ: ೨೫೯.
೧೭. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಡಾ.ಆರ್.ಬಿ.ಕುಮಾರ್‌ರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮುದ್ದೆ ಕಂಬಾರರು: (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧ) ನೋಡಿ.
೧೮. ಡಾ. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ: ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ.
೧೯. ಡಾ. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ: ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ: ಪುಟ: ೫೯, ೬೦, ೬೧.
೨೦. ಅದೇ................ಪುಟ: ೨೮.
೨೧. ವಿವರಗಳಿಗೆ ಮಾಸ್ತೀಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನೋಡಿ.
೨೨. ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಕೋಲಾರ: ಮಾಸ್ತೀಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ಪುಟ: ೫೧, ೫೨.
೨೩. ಅದೇ................ಪುಟ: ೭೩, ೭೪.

ಅಧ್ಯಾಯ - ೫

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ

೫. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ

(ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ಕಾಣಿಸುವ ರೀತಿ)

ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಾದ ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಮತ್ತು ಯೂಂಗರು ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗೆ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ 'The Interpretation of Dreams' (ಕನಸುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ-೧೮೯೯) ಮತ್ತು 'Totem and Taboo' (ಲಾಂಛನ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧ-೧೯೧೩) ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಪುರಾಣದ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆದರಿಸಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಚಿತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕಿಂತ ಅತೀತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿ ಮೈತಾಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಥೇರಿ. ಪುರಾಣಗಳು ಇಡೀ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತ ಕನಸುಗಳೆಂದು, ಅವು ಅದುಮಿಟ್ಟ ಆಸೆಗಳ ವಸ್ತುರೂಪವೆಂದೂ ಅವನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸುಪ್ತ ಚೇತನದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಮಾನವ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನಿಗೆ ಸುಪ್ತಚೇತನವೆಂಬುದು ಅರ್ಥರಹಿತ, ನೀತಿಬಾಹಿರ, ಸ್ವಾರ್ಥಪರವಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಯೂಂಗನಿಗೆ ಇದು ಮಾನವ ಜಾತಿಯ ಅನುಭವದ ಸಂಚಿತ ಸಾರಸಂಗ್ರಹ, ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಿರುವ ಆನುವಂಶಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸುಪ್ತಚೇತನ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಶೂನ್ಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೂ, ಅವಿವೇಕದ ಜೊತೆ ವಿವೇಕವೂ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಅನುಬಂಧದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಸುಪ್ತಚೇತನದ ದರ್ಶನ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಯೂಂಗನ ದೃಢ ನಿಲುವು.

ಬಹುಶಃ ಈ ಬಗೆಯ ಸುಪ್ತ ಚೇತನವೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ, ಹಾಡುವ ಗಾಯಕರಲ್ಲಿ (ಸಂವಹನಕಾರರು) ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಇವರು ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನ, ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯಕಟ್ಟುವ (ಕತೆ ಕಟ್ಟುವ) ಬದುಕನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಂಥವರು. ಕಾರ್ಲ್‌ಯೂಂಗನಿಗೆ ಪುರಾಣಗಳು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೂ ಇವು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಸ್ಫೋಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶದ ಜತೆಜತೆಗೆ ಋಣಾತ್ಮಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಸಂಘರ್ಷಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳೇ ಈ ಮಹಾಕಥನಗಳು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಜೀವಲಯಗಳೂ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೇ ಇಡೀ ಮನುಷ್ಯ ಕುಲದ ಸಮಷ್ಟೀ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಜಾಗತಿಕ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅಥವಾ ಆ ನಾಡಿನ ನೆಲದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಮುಂದುವರೆದು ಅದು ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಾಳಿನ ಕುಲದ ಲೋಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ (ವಿಶ್ವಕುಲ ಪ್ರಜ್ಞೆ) ಆಗಿರಬಹುದು. ಈ ಹಂತಗಳಿಂದಲೇ ಅಥವಾ ಈ ಪ್ರವೇಶಗಳಿಂದಲೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಜಾಗತಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆ ಒದಗುವುದು. ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭಾವಿತನ, ಸುತ್ತಲ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಬೆರಗಿನಿಂದ ನೋಡುವ ಕುತೂಹಲತನ, ಭಿನ್ನ ಬೆಡಗುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ, ಮನುಕುಲದ ಏಕತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಅವನ ಪ್ರತಿಮಾ ಜಗತ್ತು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಯೂಂಗನ ಆಶಯಗಳೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಲೋಕದ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಅನನ್ಯ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸುಪ್ತಚೇತನ ಹಾಗೂ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸುಪ್ತಚೇತನ ಇವೆರಡೂ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಒದಗುವ ಜೀವದ್ರವ್ಯಗಳೇ. ಕಾವ್ಯ ಸಮುದಾಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದರೂ, ಆ ಸಮುದಾಯ ದೊಳಗಿನ ಒಂದು ಗುಂಪು ಇಲ್ಲವೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಆವಿರ್ಭವಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಷ್ಟಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಮಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವ ವಿಶಾಲ ಮನಸ್ಸೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಯೂಂಗನೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಜನಾಂಗದೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಕೂಡ ಪುನಾರಾವರ್ತಿತ ಅನುಭವಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಗುಣವಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಸುಪ್ತ ಮನಸ್ಸು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಆದಿಮ ಪ್ರತಿಮೆ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗಲೇ ಈ ಮನಸ್ಸಿನ ಭಿತ್ತಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವುದು. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂವಹನ ಕಾರರು ಈ ಬಗೆಯ ಸುಪ್ತ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳವರು. ಬಾಳಿನ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಸಾವು, ಭಯ, ವಿಧಿಯಾಚರಣೆ, ನಾಯಕತನ, ಅಧಿಕಾರ, ಭೂಮಿ, ಆಕಾಶ, ಪ್ರಾಣಿ, ಪರಿಸರ, ಜೀವಜಲ, ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಇವೆಲ್ಲ ಮಾನವ ಕುಲದ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು. ಇವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಯೂಂಗ್ ಈ ಕುರಿತೂ ಹಲವು ಬಾರಿ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮಾನವ ಇತಿಹಾಸದ ವಿಕಾಸಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಂಡ ಅನುಭವಗಳೇ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಮೊತ್ತ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪುರಾಣ, ಕಥೆ, ಗೀತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕತನಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಟ ಸಂಘರ್ಷಗಳು

[illegible]

[illegible]

ನೆಲೆಸಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಇವು ಮನುಷ್ಯ ಕುಲದ ಕನಸಿನ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ಬಹುಶಃ ಮನುಷ್ಯನ ಚಿಂತನೆ, ಭಾವನೆ, ಸಂವೇದನೆ ಹಾಗೂ ಅಂತಃ ಪ್ರಜ್ಞೆ (ಯೂಂಗ್‌ನ ವಿಂಗಡನೆ ಇದು) ಈ ನಾಲ್ಕು ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯದ ಸಂವಹನಕಾರರನ್ನು ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಆ ಕಾವ್ಯದ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ನೆಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡ ಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಒತ್ತಡ ಅಂದಿನಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಂಚಲನೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸುವ ಹಾದಿಯಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಪುರಾಣದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಾಯಕರು ಅರ್ಥಾತ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕ, ನಾಯಕಿಯರನ್ನು ಕುರಿತ ಸಮುದಾಯ ಪುರಾಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಧರ್ಮದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಪುರಾಣಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು.*[೧]

ಆಯಾ ವೀರರ ಪಂಥ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದವರು ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದವರು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಹುತೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು (ಸಂವಹನಕಾರರು) ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದಂಥವರು. ಅವರು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಧಾನ ನಾಯಕರೂ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯದವರೇ. ಮೈಲಾರ ಕುರುಬರ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮಾದಿಗ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಹೊಲೆಯ ಕುಲಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿರುವುದೂ ಆಯಾ ಕುಲ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ, ನಾಯಕಗುಣ, ದೈವಗುಣವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ತುಳುವಿನ ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಲೇ ಆಯಾ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಪಂಬದ, ಪರವ, ನಲ್ಕೆಯವ, ಪಾಣಾರ ಇವರೆಲ್ಲ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇವರು ಹಾಡುವ ವೀರನು ದೈವದ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕೇಂದ್ರ ನಾಯಕರುಗಳೆಲ್ಲ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯದವರೇ ಆಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಸ್ವರೂಪ-ಉಗ್ರತೆ, ಹಿಂಸೆ, ಪವಾಡ, ನೈತಿಕ ಗೆಲುವುಗಳೆಲ್ಲ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾರಿ-ಮಸಣಿಯಾರನ್ನೋ, ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳನ್ನೋ ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಇಡೀ ದೈವ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಳ್ಳದೆ ದೈವದ ಆಚರಣೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಂಡು ಶಿಷ್ಟದ ರೂಪಗಳಾಗಿ ಕಂಡು

[illegible]

[illegible]

ಬರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ 'ರೇಣುಕೆ' ಎನ್ನಿಸಿದರೂ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಆಚರಣೆಗಳೇ ಬೇರೆ. ರೇಣುಕೆಯ ಮುಂದುವರೆದ ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಬೇರೆ. ಮೈಲಾರನನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ (ಆರ್ಥಿಕ ವರ್ಗ) ವಾಗಲೀ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದಪ್ಪನನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಪಾಂಚಾಳ, ಲಿಂಗಾಯತ ವರ್ಗವಾಗಲೀ ದೈವದ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಮೂಲಗಳನ್ನು ನಂಬಿದಂಥವರು. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದು ದೈವದ ನಂಬಿಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಧನ-ಧಾನ್ಯ-ಕನಕಾದಿಗಳನ್ನು 'ತ್ಯಾಗ' ಮಾಡುವ ಒಂದು ವರ್ಗವೇ ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಇದೆ. ಈ ಒಕ್ಕಲಿಗ ತ್ಯಾಗವೇ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವುದು. ಅದು ವಕ್ತೃ ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ನಿಂತಿರುವುದೇ ಈ ವಕ್ತೃ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಜನಪದ ಗುರು ಪರಂಪರೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ವಾಹಕಗಳಾಗಿ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು, ಆ ಮೂಲಕ ಗುರು ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಇವನ್ನೇ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ವೃತ್ತಿ' ಎಂಬಂತೆ ಸಾಮಾಜೀಕರಣಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಹನಕಾರರ (ವಕ್ತೃ ಕಲಾವಿದರ) ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟುವ ಮತ್ತು ಕ್ರಮಿಸುವ ಹಾದಿಯೇ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಆಯಾ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂಧರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ, ವಕ್ತೃಗಳ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾಡು ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ನಡುವೆ ಘಟಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳಲ್ಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪಲ್ಲಟ. ಮೌಖಿಕ ರೂಪದ ಕಲಾವಿದರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯ, ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡವರೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೆರೆಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲೆಗಳ ಬೆರಕೆಯನ್ನೂ, ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಓದಿನ ಒಳಗೆ ಈ ಅಂಶಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ದೀಕ್ಷೆಯ ಹೊರತಾಗಿ ಹಾಡುವ ವಕ್ತೃಗಳು ಕೆಳಜಾತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಾಗಿದ್ದರೆ ಆಯಾ ವರ್ಗ ಸಮುದಾಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದುಂಟು. ಭಿನ್ನ ವರ್ಗಸಮುದಾಯಗಳ ವಕ್ತೃಗಳೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಒಂದೇ ಕಾವ್ಯದ ಹಲವು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸಿದರೆ ಆ ಧೋರಣೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಾವ್ಯ

(ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕಾವ್ಯ) ವನ್ನು ಹಾಡುವ ನೀಲಗಾರ ಭಿಕ್ಷುಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ತಲಕಾಡಿನ ಪುಟ್ಟಮಾದಯ್ಯ ಹರಿಜನರ ಬಲಗೈ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಇವರಿಗೆ ನೀಲಗಾರ ಕೋಳತ್ತೂರು ರಾಚಯ್ಯನವರು ಕಾವ್ಯ ಕಲಿಸಿದ ಗುರು. ಜನಪದ ವಕ್ತೃಗಳು ಮೂಲ ಗುರುವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಪದ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ದೀಕ್ಷೆ, ಅಪ್ಪಣೆ, ಆದೇಶ ಇಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡಿರುವ ಮಹಾದೇವಯ್ಯ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆರಡು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬೆರೆಸದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಇದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದುಂಟು. ಇವು ಒಂದೇ ಕುಲದ ಭಿನ್ನ ಮತವುಳ್ಳ ದೈವಗಳಾದರೂ ಈ ಗುಡ್ಡರು ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನವೆಣಿಸದೇ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆಶಯ ಮಾತ್ರ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ-ಮಾದಪ್ಪರನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಸಾಮಿಪ್ಯಕ್ಕೂ, ವೀರಶೈವೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ, ಲಿಂಗಾಂತರಗೊಳಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಡೆದಿವೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರ ಒಕ್ಕಲು ಪಂಥವನ್ನು ಜಾತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ (ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಒಳ ಅಂತರಂಗವಿದು) ಮಹಾ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಇದನ್ನು ಈ ವಕ್ತೃಗಳು ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಕಾಣ್ಕೆಯಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುಲ, ಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳ ವಿಷಯ ಬಂದರೂ ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ತನ್ನ ಕೆಳ ಚಲನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಶೈವ ವೈಷ್ಣವಗಳ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಭಿನ್ನ ಪಂಗಡಗಳಾಗಲೀ,(ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ) ಮೈಲಾರನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಕೆಳ, ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಾಗಲೀ ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ.

ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಕ್ತೃಗಳಿಗೆ, ಈ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು. ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಆವರಣದೊಳಗೆ ನಿಂತುಕೊಂಡರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಕದಲಿರುವುದಿಲ್ಲ ಅವು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೋ, ಪ್ರತೀಕಾರವೋ, ಇಲ್ಲವೆ ಒಪ್ಪಂದವೋ ಆಗಿ ಆಚರಣೆ, ಪವಾಡಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದಲಾವಣೆ ಹಾಗೂ ಎಚ್ಚರಗಳು ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ವಕ್ತೃ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದವನಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಇಲ್ಲವೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಮೇಲೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆ, ಪರಿಸರ, ಜ್ಞಾನ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬದಲಾಣೆಗಳು ಸಹಜ ವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆ, ಸಂಡೂರು ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ದರೋಜಿ

ಈರಮ್ಮನಂತಹ ಬುರ್ರಕಥಾ ಕಲಾವಿದೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಕುಮಾರ ರಾಮನನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ತೆಲುಗು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು ಒಳಸುಳಿಯುವುದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಭಾವಗಳಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾಷಿಕ ರಚನೆಯು ಮಾಡಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಪ್ರಭಾವಗಳು. ಕೆಲವೊಂದು ಬಾರಿ ಒಬ್ಬ ವಕ್ತೃ (ಹೆಣ್ಣು ಅಥವಾ ಗಂಡು) ಬಹುಭಾಷಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅಲೆಮಾರಿಯ ವೃತ್ತಿ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ಪರಿಸರದ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಕಾವ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿರುವುದುಂಟು. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಅನುವಾದದಂತೆ ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈರಮ್ಮ ತೆಲುಗು, ಬಡಗದಲ್ಲಿರುವ ಹತ್ತಾರು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ, ಮರಾಠಿ, ಹಿಂದಿಯಲ್ಲೂ ಹಾಡಬಲ್ಲಳು. (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಾರವಾಡಿ ಸೇಠ್, ಜೈಸಿಂಗರಾಜ ಮುಂತಾದ ಕಾವ್ಯಗಳು) ಇವರ ಮೌಖಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಕ್ಷರದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬುರ್ರಕಥಾ ಈರಮ್ಮನೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಸದಾ ಚಲನಶೀಲವಾದ ಜಂಗಮರೂಪವನ್ನು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ಬದಲಾಣೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಒಂದು ಇಡೀ ಪರಂಪರೆಯ ಕೊಂಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಸಾಗಿ ಬಂದಂತಿರುವ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವಕ್ತೃಲೋಕ ಅನೇಕ ಕಥೆ, ಗೀತೆ, ಘಟನೆಗಳಿಂದ ಕಿಕ್ಕಿರಿದು ತುಂಬಿದಂತಿದೆ. ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವಿಧ ಪಠ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿ, ಒಂದೇ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಡುವ ಕಲಾವಿದರ ವೃತ್ತಿ ವರ್ಗಗಳ ಮೇಲೆ ಪಠ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರವೇಶದ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಾಗಲೀ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರಗಳಾಗಲೀ, ಕುಲ ಲೋಕದ ಸಂಗತಿ, ಪವಾಡ, ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಅಂಶಗಳಾಗಲೀ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ, ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕಥೆಯ ದತ್ತಾಂಶವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಡಿಯಾಗಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಬಾಯಿ ಪಾಠ ಮಾಡಲಾರ. ವಕ್ತೃವಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯೇ ಜೀವಾಳವೆನ್ನಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒದಗುವ ಭಾಷಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ಅವನು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇವನ್ನು 'Elements of Production' ಎಂತಲೂ ಕರೆಯುವುದುಂಟು. ಈ ಬಗೆಯ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು, ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಜನಪದದೊಳಗಿಂದ ಪಡೆದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಜಾಗತಿಕ ನಿಷ್ಠ ಇಲ್ಲವೆ ಜಾಗತಿಕ ಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಎಲ್ಲ ಮಾನವ ಜಗತ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ, ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂವಹನವನ್ನಿಟ್ಟು

[illegible]

[illegible]

ಕೊಂಡವನಂತೆ ಕಾಣುವ ಜನಪದ ವಕ್ತ್ರ, ಬದಲಾವಣೆಗಳೊಳಗೆ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯೊಂದಿಗೇ ಗುದ್ದಾಡಿ, ಅದೃಶ್ಯದೊಡನೆ ಹೆಣಗಾಡಿ ಅನೇಕ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಒಂದು ಮಹಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಡುವ ರೀತಿಯೇ ವಿಸ್ಮಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಹದ್ದು. ಹಲವು ಬಗೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಲ್ಲಣಗಳ ನಡುವೆ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಂದಗೆಡದಂತೆ ತೂಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಕನ್ನಡದ ಜಾಣ್ಮೆಯೊಂದು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಯತ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ನಾಯಕ, ನಾಯಿಕೆಯರು ಅಸಾಮಾನ್ಯಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಪೂಜಾರ್ಹರಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅತಿಮಾನುಷತ್ವದ ಮಾನವ ಸಹಜ ಬಯಕೆ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಅಸಾಮಾನ್ಯ, ಅಸಹಜವಾದ ಹುಟ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಸಾಧಿಸಿಬಿಡುವುದು. ಇದು ಪವಾಡ ಸದೃಶವಾದ ಸಂಘರ್ಷದಂತೆಯೋ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಚೈತನ್ಯದಂತೆಯೋ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಒದಗುವುದೇ ಇಲ್ಲಿಂದ. ಇವು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಉಗಮ, ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಪವಾಡಗಳ ಪರಿಷ್ಕೃತ ನಿಗೂಢ ಲೋಕಗಳನ್ನು ತೆರೆದುತೋರಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಇವು ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಹಾಗೂ ತುಳುವಿನ ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಮಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿ ಹಂಚುಂಡ ಸಮನ್ವಯ ಧಾರೆಗಳು.

ನಾಯಕ,ನಾಯಕಿಯರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದಂತಹ ಜನ್ಮ ವೃತ್ತಾಂತಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಿಕ್ಕಿರಿದಿದೆ. 'ಸಿರಿ' ಅಡಕೆಯ ಹೂವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಬೊಬ್ಬರ್ಯ ತನ್ನ ತಾಯ ಸ್ತನದಿಂದ ಬಂಗಾರದ ದುಂಬಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪ ಹಾಗೂ ಜುಂಜಪ್ಪರ ಹುಟ್ಟು ಕೂಡ ಆ ಬಗೆಯ ಅಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇದರು ತಾಯಿ ಬೆನ್ನ ಹುರಿಯಿಂದ (ಮಚ್ಚೆ ಸೀಳಿ) ಹುಟ್ಟುವುದಾಗಲೀ, ಜುಂಜಪ್ಪ ತಾಯಿ ಸಿನ್ನಮ್ಮನ ಬಲಗಡೆ ಭುಜದಿಂದ ಬಂಗಾರದ ಹಲ್ಲಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದಾಗಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹುಟ್ಟು ಸೂತಕವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು. ಆದರೆ ಉಳಿದಂತೆ ಪಾತ್ರಗಳು ಸೂತಕದಲ್ಲಿಯೇ, ಅಂದರೆ ಸಹಜಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಯೋನಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು ಒಂದು ಪಾಪ (ಮೈಲಿಗೆ) ವೆಂತಲೋ ಇಲ್ಲವೇ ಗಂಡಿಗೆ ಒದಗುವ ಶಾಪವೆಂತಲೋ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜ ಭಾವಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅತಿಮಾನುಷವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲವೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೀಡಿ

ತಾನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಜಾಣತನವನ್ನು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವ ಕಲಾವಿದರು ಪುರುಷರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಮುದಾಯದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ್ಯತೆಯಿಂದ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಡೆಗೆ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣಗೊಂಡಾಗ ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ನಡೆದಿರಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನು ತಾನಾಗಿಯೇ ಕಾಪಾಡುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪುರುಷನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೊಳಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಧೋರಣೆ ಕಲಾವಿದರೊಂದಿಗೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಂತರ್‌ದೃಷ್ಟಿತನವು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವಾಹದಂತೆ ಹರಿದಿದೆ. ಬದುಕನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲೇ ಕೊನೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ನಾಯಕ,ನಾಯಕಿಯರು ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಗತದ ಇತಿಹಾಸಗಳೆಂದು, ವರ್ಣರಂಜಿತ ಧರ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಆಡಂಬೊಲಗಳೆಂದು ನಿಷೇಧಿಸಲು ನಿಂತರೆ, ಒಳಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ದನಿಗಳು, ಸಮಕಾಲೀನ ಕ್ರೂರಸತ್ಯಗಳೆಂಬಂತೆ ಒಡೆದೇಳುತ್ತವೆ. ಸಿರಿ ಮತ್ತು ಕೋಟಿ ಚೆನ್ನಯರ ಮುಂದೆ ತಲೆಬಾಗಿ ನಿಂತ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದಂತೆ. ತನ್ನ ಮಾವನ ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬನ್ನೇ ಆಳ್ವ (ಸಿರಿಯ ಗಂಡ) ಬರದೇ ಹೋದಾಗ ಸಿರಿ ಧೀಮಂತಳಾಗಿ ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರದ ವಿಧಿಯಾಚರಣೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವಾರಸುದಾರನಾಗುವ ಹುಂಬತನದಿಂದ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ ತನ್ನ ಪುರುಷ ಹಕ್ಕೆಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಶಂಕರ ಆಳ್ವನಿಗೆ ಚಿತೆಗೆ ಅಗ್ನಿ ಸ್ಪರ್ಶ ಮಾಡಲು ಸಿರಿ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾದಂತಹ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಾಯಾಳಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೊಂದು ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಿರಿ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಸೋಲನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಇರುವುದು ಆಕೆಯ ದಿಟ್ಟತನವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಿರಿ ಸಮಾಜದ ಮಾತೃ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ದಕ್ಷಿಣದ ಕರಾವಳಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು, ಅವರ ಅಹಂನ್ನು ನೀರಿಳಿಸುವ ಮಾಂತ್ರಿಕತನ ತೋರುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಹಾಗು ಅವರ ಶಿಷ್ಯಂದಿರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜೀವ ವಿರೋಧಿಗಳಾದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಮಾತೃ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಪದಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಕೊನೆಗೆ ಅವರನ್ನು ಮನ್ನಿಸುವ, ಬದುಕಿಸುವ, ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ನೀಡುವ ಬಗೆ ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಿರಿಯಂತೆ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಈ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ

ಸಾಧ್ಯವಾಗಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಮಾದೇಶ್ವರನೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿಯುವ ಬೇವಿನ ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ತಾನು ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸಿದ ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿಕಾಳಿಯೇ ತನಗೆ ಎಣ್ಣೆಮಜ್ಜನಕ್ಕೆ ಎಳ್ಳು ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರಿತ ಮಾದಪ್ಪ, ಕೊನೆಗೆ ಕಪ್ಪು ಧೂಳ್ತದಿಂದ (ಮಾಟದ ವಸ್ತು) ಅವಳ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅರಿತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಥನ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಂತಹ ವಕ್ತೃಗಳಿಗೆ ಈ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯ ಜೀವತನಗಳು, ಜೀವ ವಿರೋಧಿತನಗಳೆಂಬ ಭೇದ ಕಾಣಿಸದು. ಕಂಡರೂ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇದರ ಹಠ, ಸಿದ್ಧಿ ಸಾಧನೆಗಳಿಗಷ್ಟೇ ತಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೇಳುಗ ಇಲ್ಲವೆ ಓದುಗ ಈ ವಕ್ತೃ, ಕಾವ್ಯ,ಸಮುದಾಯದ ಆಚೆ ನಿಂತು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ, ಮಣಿಮಲ್ಲಾಸುರರನ್ನು (ದಲಿತ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು) ಕೊಂದು ಕೋಮಾಲಿ ಯನ್ನು ವರಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಲೀ, ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ಸೋದರಮಾವಂದಿರ ಕಿರುಕುಳವನ್ನು ಪವಾಡಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಗ್ಗು ಬಡಿದು ಕೊನೆಗೆ ಹತನಾಗುವುದಾಗಲೀ ಆಯಾ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ, ಅಪಮಾನ, ಶೋಷಣೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ, ಜೊತೆಗೆ ನೆಲದ ಉತ್ಪನ್ನ, ಸಂಪಾದನೆ, ಒಡೆತನ, ಅಧಿಕಾರಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಕಲಾವಿದರು ಮಾತ್ರ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಂತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರೇ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾದೇಶ್ವರನ ಪರಂಪರೆಯವರಾದ ದೇವರಗುಡ್ಡರು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕಂಸಾಳೆ, ಹೆಗಲಲ್ಲಿ ಹಸುಬೆ,ಕಂಕುಳಲ್ಲಿ ಕೋಲು, ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭೂತಿ ಹಾಗೂ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ರುದ್ರಾಕ್ಷಿ ಧರಿಸಿ ಮೂಡ ಮಲೆ ಮಾದಯ್ಯನ ಕುರಿತು ಹಾಡುತ್ತಲೇ ನಾಡನ್ನು ಸುತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಸತ್ಯ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಾರುವುದು ಇವರ ಕಾಯಕ. ಮಕ್ಕಳಾಟಿಕೆ ಮಾದಯ್ಯ ಎನ್ನುವ ಕಥೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಕೊಡುವ ಜೀಶಂಪ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಕಥೆಗಳು 'ಕಂಸಾಳೆ ಕಥೆಗಳೆಂದು' ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಂಸಾಳೆ ಕಲಾವಿದರು ಕೋಲು ಪೂಜೆ ಆದ ಮೇಲೆಯೇ ಕಥೆಗೆ ಅಣಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಿಮ್ಮೇಳದವರು ದಮ್ಮಡಿ, ಏಕತಾರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಮ್ಮೇಳ ದವರ ದನಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಥೆಯ ಓಘ ಇಲ್ಲಿ ಸರಾಗವಾಗಿಯೇ ನೆರವೇರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಂತೆ ಮಾದಪ್ಪ ಹುಟ್ಟುವುದು ಉತ್ತರ ದೇಶದಲ್ಲಿ. ಬೆಳೆದು ಸಾಧನೆ ತೋರುವುದು ಕತ್ತಲ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ. ದಕ್ಷಿಣದ ಒಳನಾಡೇ ಕತ್ತಲ ರಾಜ್ಯವಾಗಿ ಕಥನಗಳ ಆಶಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಉತ್ತರ ತೊರೆದು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಮಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಆನೆಮಲೆ, ಕಾನಮಲೆ, ಗುತ್ತಿಮಲೆ,

ಜೇನುಮಲೆ, ಪಚ್ಚೆ ನೀಲಿಮಲೆ, ತುಳುವ ಮಲೆ, ಪದುವ ಮಲೆ, ಗಾಳಮಲೆ, ಬರಿವಮಲೆ, ಗೌಳ ಪೂಜೆಮಲೆ, ಮಂಜುಮಲೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೂ ದಾಟಿ ಕೊನೆಗೆ ನಡುಮಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಕೈಲಾಸದಿಂದ ಹೊರಟು ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಿ ತನ್ನ ಮಹಿಮೆಗಳ ಮೆರೆದ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕಲಾವಿದರ ನಂಬಿಕೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಂತೆ ಈ ಕಥೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಶರಣೆಂದು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ,

ಶರಣು ಶರಣು ಮಾದೇವನಿಗೆ
ಶರಣಾರ್ಥ ಮಾದೇವನಿಗೆ
ಬೋಳುಮಂಡೇ ಜಂಗಮ ದೇವರು
ಕ್ಯಾರಣ್ಯಕ್ಕೆ ದಯ ಮಾಡಿಸ್ಸವರೇ ||ಶ||

ಮುಂದೆ ಕಾರಯ್ಯನೋರು
ಹಿಂದೆ ಬಿಲ್ಲಯ್ಯನೋರು
ಎತ್ತಿದೆ ನಿಮ್ಮ ಶಿವ ನುಡಿಯ ||ಶ||

ಕ್ಯಾರಣ್ಯ ಶಿವನ ಕೋಡುಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ
ಮುಂದಲ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಸಿರಯ್ಯೋ
ನಾಗಭೂಷಣನಿಗೆ ||ಶ||

ಮಗು ಮಗ್ಗಲಗಿರಿಗೆ ಮೊಗ್ಗು ಬಂದವು ನೋಡಿರಿ
ಮಾದಯ್ನಗಿರಿಗೆ ಹೂವು ಬಂದವು ನೋಡಿರಿ
ಮಲೆಯ ಮಾದೇವ ಬರುವ ಚಂದವ
ನೋಡಿ ನಮ್ಮ ಶಿವನ...

ಪವಾಡಗಳ ಮೆರೆದದ್ದನ್ನು, ದುಷ್ಟರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುತ್ತಲೇ ಅವರಿಗೆ ಸಕಲ ಭಾಗ್ಯಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಹರಹರ ಶಿವ ಶಿವ ನಮ್ಮಪ್ಪಾಜಿ ಮಾಯಕಾರ ಮಾದೇವ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಜೀವನಯುಕ್ತಿ. ಇಂಥವರನ್ನೇ ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸೃಜನಶೀಲ ಜನಪದ ಅನುಭಾವಿಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ವಕ್ತೃಗಳು ಆಗಲ್ಲ, ಅವರು ಅಪ್ಪಟ ಲೌಕಿಕದ ಧ್ವನಿಗಳು. ಸಮಾಜ

[illegible]

ಎನ್ನುವ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಾಳುವೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡವರು. ಕುಟುಂಬ, ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಚಲನಶೀಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದವರು. ಅವರು ನೀಲಗಾರರಾಗಿರಬಹುದು, ದೇವರ ಗುಡ್ಡರಾಗಿರಬಹುದು. ಗ್ಯಾರಪ್ಪ-ಗ್ಯಾರಮ್ಮ, ದಾಸಪ್ಪ-ಜೋಗಪ್ಪ. ಒಡೇರಪ್ಪ-ಒಡೇರಮ್ಮರಾಗಿರಬಹುದು. ಇವರಿಗೆಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನ್ನಣೆಗಳಿವೆ. ಒಕ್ಕಲಾಗುವ ಇಲ್ಲವೆ ಗುರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತೋರುವ ಈ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಆಯಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ, ದೈವಗಳ ಪ್ರತಿರೂಪದಂತೆಯೇ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗ್ಯಾರಪ್ಪ ಜನಪದ ಒಕ್ಕಲು ಮನೆಗೆ ಬಂದನೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿವನೇ (ಮೈಲಾರನೇ) ಬಂದಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಎಲ್ಲಾ ಎಡೆ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಾದ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಉತ್ತರದೇಶದಿಂದ ಬಂದವರು ಎಂಬ ಮಾತು ಈ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಈ ಎರಡೂ ಭಾಗಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡು ಬಂದವರು ಕಂಸಾಳೆ ಹಾಗೂ ನೀಲಗಾರರು. ಈ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳು ಕಲ್ಯಾಣದ ಬಸವಣ್ಣನವರೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಕಥಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಲ್ಯಾಣ, ಕಲ್ಯಾಣದ ಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವ, ಹರಳಯ್ಯ, ಚನ್ನಯ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಶರಣರೊಂದಿಗೆ ಕೊಡು ಕೊಳೆ ನಡೆಸುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, 'ವೃತ್ತಿ' ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಆಯಾ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯ ಕಾಯಕವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟಾದರೂ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಚಳುವಳಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಇವರು ಬಸವ ಅಲ್ಲಮ್ಮರ ಸಮಕಾಲೀನರೆನ್ನುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಲೀ ತಿಳಿದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕರು ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರದ (೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ) ಕಾಲ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದವರು, ಅಂದರೆ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹದಿನೈದನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದ್ದಿರಬೇಕೆನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹಲವರಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಬಸವ, ಅಲ್ಲಮರಂತೆ ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಬಂದೊದಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕಟ್ಟುವ, ಪ್ರಸರಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಹನಕಾರರು ಈ ಇಬ್ಬರೂ ವೀರರನ್ನು ಕಲ್ಯಾಣದ ಸಂದರ್ಭಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಬಸವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಅನೇಕ ದಲಿತ ಶರಣರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಗೊಳಿಸಿ, ಅವರನ್ನು ಆಯಾ ಕುಲಜಾತಿ ವೃತ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೀವಂತವಾಗಿರಿಸುವ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನೂ ಈ ಕಂಸಾಳೆ ಹಾಗೂ

[illegible]

[illegible]

ನೀಲಗಾರರು ಮುಂದುವರೆಸಿರಬೇಕು. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಪವಾಡ, ಸಾಧನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಜನಾಂಗ, ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಬಹುದೊಡ್ಡದಾದ ದಕ್ಷಿಣ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣದ ಹಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಗುರುಪೀಠ ಮತ್ತು ಗದ್ದುಗೆಗಳಿವೆ. ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಕುಲ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳು ಇವರ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಉಪಸ್ಥಾನಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಮಾದಪ್ಪ ಈಗಿನ ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಏಳು ಬೆಟ್ಟ ಸಾಲುಗಳ ಸುಂದರ ಮಲೆಯ ತಾಣದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿದರೆ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಈಗಿನ ಮಳವಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡನ ಪುರವನ್ನು ನೆಲೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ಸಂವಹನ ಸಾಧಿಸುವ ಎರಡೂ ಗುರು ಪರಂಪರೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವೆನ್ನಿಸಿದರೂ, ಜೀವನ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಾಡಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ. ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಿಕ್ಕಿರಿದ ಪವಾಡಗಳು, ಒಕ್ಕಲು ಮಠಗಳ ಸಾಧನೆಗಳು, ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಎಡ ಬಲದ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಸೇರಿ ಕಥೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಬಿಗಿಯಾಗಿಸಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ರೋಚಕವಾಗಿಸಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು ಹೊರತಾಗಿಸಿಯೂ ಅವರಷ್ಟೇ ಪವಾಡ-ಬಲಾಬಲಗಳನ್ನು ತೋರುವ ಹಲವು ಉಪ ಪಾತ್ರಗಳು ಪ್ರಧಾನವೆಂಬಂತೆಯೇ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಪರಿಣಾಮದವರೆಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ ಆ ಬಗೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ 'ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯವರ ವಚನ' 'ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ವಚನ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯರ ನಂಬುಗೆಯ ಪರಮಶಿಷ್ಯ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ. ಅದರಂತೆ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯೂ ಕೂಡ. ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟಗಳು ತೋರಿಬರುವುದೇ ಈ ಇಬ್ಬರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯನ್ನು ದಳವಾಯಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಲಗೂರಿನ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಗೆದ್ದು ಅವರನ್ನು ಶಿಷ್ಯರನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಒಂದು ಕಡೆಯಾದರೆ, ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಶಿಷ್ಯನ ಮೂಲಕ ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟನಹಳ್ಳಿ ತೋಪಿನ ಬಳಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಬಂದು ಕಪ್ಪಡಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ. ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯೂ ಕೂಡ ಹಲವು ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ಚಿಕ್ಕಲ್ಲೂರು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ತಿರುವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಥೆ ಸಾಗುತ್ತ ಸ್ವತಂತ್ರ ರೂಪ ಪಡೆಯುವುದು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಾಳವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಹಲಗೂರಿನ ಪಾಂಚಾಳ ವರ್ಗದ ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯನ್ನು ಗೆದ್ದು ಅವನನ್ನು ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು ಗುರು ಶಿಷ್ಯರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿದರೆ, ಅದೇ ವರ್ಗದ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯ ಮೂಲಕ ಅದೇ ಹಲಗೂರ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಸದೆಬಡೆಯುವ,

ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರವನ್ನು ಕಥನದ ಪ್ರಧಾನ ನಾಯಕ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಇಲ್ಲಿ ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾನಿಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಜಿದ್ದಿಗೆ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳದೆ, ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಹಿಸುವ ಪರಿ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನದ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು, ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಗೆ ನೀಡುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಹಲಗೂರಿನ ಪವಾಡ ಪ್ರಸಂಗವಂತೂ ಅಂತಿಮ ಹೋರಾಟದಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾರುವ 'ಕಾಲಜ್ಞಾನ' ಯುದ್ಧ ಮುಗಿದ ಬಳಿಕಿನ ಭವಿಷ್ಯದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಂತೆಯೇ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಇರುಳಿಗರಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಸಾಳೆಯವರು, ದೇವರಗುಡ್ಡರು, ನೀಲಗಾರರು ಇತ್ಯಾದಿ ಗಾಯಕರಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ವಿವಿಧ ತಂಡಗಳೂ ಒಂಬತ್ತು ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆನ್ನುವ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಡಾ.ಎಂ. ಬೈರೇಗೌಡರು ತಮ್ಮ ಇರುಳಿಗರ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದರೆ, ೧. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಏಳು ಸಾಲುಗಳು, ೨. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅಥವಾ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಕಥೆಯ ನಾಲ್ಕು ಸಾಲುಗಳು, ೩. ನೀಲವೇಣಿ ಕಥೆ, ೪. ಬಾಲ ನಾಗಮ್ಮನ ಕಥೆ (ಇದನ್ನು ಬುರ್ರಕಥಾ ಪರಂಪರೆಯವರೂ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ). ೫. ಮೈದಾಳ ರಾಮನ ಕಥೆ, ೬. ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಗ, ೭. ಬಂಚೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯ, ೮. ನಂಜುಂಡೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ೯.ಅರ್ಜುನ ಜೋಗಿ ಅಥವಾ ಜೋಗರ ಕಥೆ.* ೨

ಇರುಳರಲ್ಲಿನ ನಾಲ್ಕೈದು ತಂಡಗಳು ಈ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಹಾಗೂ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದುಂಟು. ಇವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು, ಪ್ರಭುಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಪ್ರಭುದೇವರು, ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುಗಳು, ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯೆಂದೇ ಸಂಭೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಳೆ ಮುದ್ದಮ್ಮ ಒಮ್ಮೆ ಹಾಲು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಪ್ರಭುಸ್ವಾಮಿಗಳು ಕ್ವಾರಣ್ಯ ಭಿಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಮುದ್ದಮ್ಮನ ಹಸು ಬೆದರಿ ಹಾಲು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಮುದ್ದಮ್ಮ ಈ ಕೋಪದಿಂದ "ಹೋಗು ಹಾಳಾದ ಮುಂಡೇದಯ್ಯ" ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ 'ಮಂಟುಕೋ' 'ಒರಗಿ ಹೋಗ' ಎಂದು ಬೈದದ್ದೇ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ' ತನ್ನ ಹೆಸರಾಗಿಸಿಕೊಂಡವರೆಂಬುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ-ನೀಲಾಂಬಿಕೆಯರಿಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಹೇಗೆ ಎದುರುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದರೆ,

ಕೈಯುವೆ ಜೊತ್ತುಗಳು
ಕಾಲುವೆ ಕುಂಟುಗಳು
ಕುರುಡು ಕಣ್ಣುಗಳು
ಕಿವಿಲಿ ಭಂಗಿಯ ಸೊಪ್ಪು

[illegible]

ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸುರೆಯ ಗಡಿಗೆ
ಕೈಲಾಸದಿಂದ ಕಲ್ಯಾಣಕೆ ಬಿಜಯಗೈದವರೇ ||

ಈ ಇರುಳಿಗ ನೀಲಗಾರರು ಹಾಡುವ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳ ಶಿಷ್ಯ ಸಮುದಾಯದ ಅನಾವರಣವಿದೆ. ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ, ಚೆನ್ನಾಜಮ್ಮ, ಫಲಾರದಯ್ಯ, ಬಾಚಿ ಬಸವಯ್ಯ, ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿ, ಸುಖರಾಯಪಟ್ಟಣದ ಬಸವರಾಜೇಂದ್ರ, ನಿಡುಘಟ್ಟದ ಮುದ್ದೋಜಿಯ ಮಗ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ, ಏಳುಮಂದಿ ಪಾಂಚಾಳರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕತೆಗಳೂ, ಘಟನೆಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ ಕಾವ್ಯ ಹಿಗ್ಗಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗುವಂತಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯರ ನಡುವಿನ ಗುರು ಶಿಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೊಂದು ಇದು ನಿದರ್ಶನದಂತಿದೆ.

ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವೂ ಅಷ್ಟೇ. ಅದರದೇ ಆದ ಭಾಷೆ, ಲಯಗಾರಿಕೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸೊಗಸಿನಿಂದ ಇಲ್ಲಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂಬಂತೆ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಮಹದೇಶ್ವರರ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಸಂಕಮ್ಮ ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ ಮುಂತಾದ ಏಳು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಹರವನ್ನು ಚಾಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕುಂತೂರಿನಲ್ಲಿ ಪವಾಡವನ್ನು ಮೆರೆದ ಮಾದೇಶ್ವರ (ಮರಿದೇವರು) ಎಪ್ಪತ್ತೇಳು ಮಲೆ ಕೈಲಾಸದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಹಿಮೆ ಮೆರೆದದ್ದನ್ನು ಇವರು ಉತ್ಕಟವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾದಪ್ಪ ಜಲಬಾವಿಯ ಹೊನ್ನುತ್ತದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದ್ದನ್ನು ಶಿವನಂತೆ ನೋಡುವ ಇರುಳಿಗರ ಈ ವರ್ಗ ಅತ್ತ ಸೋಲಿಗ ನೀಲಯ್ಯನೊಡನೆ ಸಂಕಮ್ಮ ಲಗ್ನವಾದದ್ದನ್ನು, ನೀಲಯ್ಯ ಕುಲದ ಬೇಟೆಗೆಂದು ಹೊರಟಾಗ ನಡೆಯುವ ಈ ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರ ಸಂಘರ್ಷ, ಮಾತು, ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಗಳನ್ನು ಇರುಳಿಗರು ತುಂಬಾ ಅಂತಃಕರಣದಿಂದಲೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ನೀಲಯ್ಯನ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕುಲದ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ತಾಳಿಕೊಂಡ ಸಂಕಮ್ಮ ಮಾದೇಶ್ವರನಿಂದ ಸಾಂತ್ವನ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಬಂಜೆತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗಿರಬಹುದಾದ (ದೀರ್ಘವಾದ ಬೇಟೆ ಈ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಮೂಡಿಸಬಹುದು) ನೀಲಯ್ಯನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಆರೋಪಿಯನ್ನಾಗಿಸದೇ, ಸಂಕಮ್ಮ ಕುಲದ ದೈವ ಮಾದಪ್ಪನಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ವರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡೆ, ಒಪ್ಪಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ದಕ್ಕಿದೆ. ಅವಳನ್ನು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬಗೆ ಬಗೆಯಾಗಿ ನೀಲಯ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಾನಾದರೂ, ಅವಳು ಅವನ ಎಲ್ಲಾ ಪುರುಷ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಂತ ತಾಯಾಳಿಕೆ ಕುಲದ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಮೆರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಸಿರಿಯಂತೆ ಈಕೆಯಲ್ಲೂ ಆ ದಿಟ್ಟತನಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕೃಪೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಈ ವಕ್ತೃಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕಾವ್ಯವೂ ಕೂಡ ಈ ವಕ್ತೃ, ಕುಲದ ನಂಬುಗೆ, ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದೇ ವರ್ಗದ ಜನ ಹಾಡುತ್ತಿರಲಿ. ಅಲ್ಲಿನ ವಸ್ತು, ಪಾತ್ರವರ್ಗ, ಉತ್ತರ-ದಕ್ಷಿಣದ ಚಲನಶೀಲ ನಡೆ, ಮಠ, ಮನೆಗಳು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಗಳು, ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ, ಪವಾಡಗಳು, ನಾಯಕರ ಆಶಯ, ಉದ್ದೇಶಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಬಗೆ ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧತೆಯಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಜಮುಖನ ಸ್ಮರಣೆಯಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯೆ ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಿದ ತಮ್ಮ ಗುರುಗಳಿಗೆ ಶರಣೆಂದು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಗತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.ಇಲ್ಲೀ "ಏಳೂ ಹೊತ್ತಲೀ ಎದ್ದು ಯಾರ‍್ಯಾರ ನೆನದೇವು | ಎಳ್ಳು ರಾಜಣ ತಾಯೀ ಬೆಳೆವಂತ ಭೂಮಿ ತಾಯಿ" ಈ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ತಾಯಿಯನ್ನು ಮೊದಲು ನೆನೆದು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉಳಲು ಕಾರಣನಾದ ಬಸವ (ಎತ್ತು) ನನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತಲೇ, ಕಲ್ಯಾಣದ ಶರಣ ಬಸವನನ್ನು ನೆನೆಯುವುದೂ ಇವರ ಚೈತನ್ಯಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣಳಾದ ಸರಸ್ವತಿಯನ್ನು, ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಬರದೋದು ತಾಯಿ ನಮಗೆ ಶಿವನುಡಿ ಶಿವ ವಚನ' ಎನ್ನುವ ವಿಧಾನ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಹಾಡುವ ತಮಗೆ ವಿಘ್ನಗಳು ಒದಗಿಬಾರ ದಿರಲೆಂಬುದೇ ಈ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಹೆಬ್ಬಯಕೆ.

ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಸಾಳೆಯವರು ಮೊದಲು ಶಿವನನ್ನು (ಮಾದೇವ) ನೆನೆದೇ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೇಲೆ ತಮಗೆ ಮತಿಯ ಕರುಣಿಸು ಎಂದು ಕಾವ್ಯ ಕಲಿಸಿದ ಗುರುವನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹಾಡಲು ಇವರಿಗೆ ದೀಕ್ಷೆ, ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ನೀಡಿದ್ದೇ ಈ ಗುರು. ಅದನ್ನಿವರು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮೂಡಲ ಮಲೆ ಮಾದೇವನನ್ನು, ತಮ್ಮ ಕುಲದ ಕಾರಯ್ಯ, ಬಿಲ್ಲಯ್ಯರನ್ನು, ಮಾದೇವನ ಹುಲಿಯನ್ನು, ಇಲ್ಲಿ ಗಣಪತಿಯನ್ನು, ಹಾಗೆ ಸರಸ್ವತಿಯನ್ನು ಮೇಲಿನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯಂತೆಯೇ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಓದುವ ಹಲಗೆ ಬಲಗೈಲಿ ಹಿಡಿಕಂಡು ಬರೆದು ಹೇಳವ್ವ ವಚನಾವ' ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಆಶಯ. ಜನಪದದ ಗತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಸಾಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಅತ್ತೆ, ಮಾವ, ಹೆತ್ತ ತಾಯಿಯ ಸ್ಮರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಲ್ಯಾಣದ ನೆನಪನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನೀಲಮ್ಮನ ಸೆರಗಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆದವರು ಈ ಶರಣರು ಎಂಬುದು ಇವರ ನಂಬಿಕೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾದೇವನ ನೆನದೇ ಮಾದಪ್ಪ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಸಾಲನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಂತಿಕೆ, ಚೈತನ್ಯ ಇರುವುದೇ ಮೊದಲ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ

ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ. ಭಿನ್ನ ಬೇದವಿಲ್ಲದ ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ, ಅನುಭವ ಮಂಟಪದ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಪದವಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯದ ಅಲ್ಲಮಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಮೃತಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡೇ ಕಲಾವಿದರು ಈ ಪದವಿಯನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಿದಂತಿದೆ. ಧರೆಗೆ ಇವರು ದೊಡ್ಡವರೆನ್ನುವ ಅರ್ಥ, ಈ ಭೂಮಿಗೆ ಇವರೇ ಮೂಲದವರು ಎನ್ನುವುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಗುರುವೆ ಸಿದ್ದು ಸಿದ್ದರುಗೆಲ್ಲ
ನೀವು ಅತಿ ಮುದ್ದು ಘನ ನೀಲಿ
ಸಿದ್ಧಯ್ಯಾ ಸ್ವಾಮಿ ಬನ್ನಿ,
ಮಂಟೇದಾಲಿಂಗಯ್ಯಾ ನೀವೇ ಬನ್ನಿ. ಎಂದು ಮನದುಂಬಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಭೂಮಿಯನ್ನು, ಭೂಲೋಕವನ್ನು, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ವಿಷ್ಣು, ಶಿವ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಕೈಲಾಸ, ಕಲ್ಯಾಣ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪಡೆದ ಮಂಟೇದರೆ ಭೂಮಿಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಎಂಬುದು ಅವರ ಬಯಕೆ. ಅಲ್ಲಮನ ನೆನಪು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರಲು ಕಾರಣ ಗಾಯಕರು ವಚನ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡು ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಂತಿದೆ. ಹಾಗೆ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಈತನ ವರ್ಣನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಲಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಮಂಟೇದರ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದುದಕ್ಕೆ 'ನಾನು ಒಂದು ಲೋಕವ ಕಟ್ಟಬೇಕು' ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲೋಕ ಕಟ್ಟುವುದೆಂದರೆ ಕುಲದ ಒಕ್ಕಲು ಕಟ್ಟುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಮುಂದೆ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆಲ್ಲ ಈ ಒಕ್ಕಲಿನ ಸಂದರ್ಭ ಬರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪವಾಡ ಎಂಬುದು ಈಬತ್ತಿ ಉಂಡೆಯನ್ನು ಎರಡು ಹೋಳು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿದೆ. ನಾಗಬೆತ್ತದಿಂದ ಮಂಟೇದರು ಇದನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿದ ತಕ್ಷಣ ಒಂದು ಹೋಳು ಭೂಮಿತಾಯಿ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಹೋಳು ಆಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ರಾಜ್ಯವ ಕಟ್ಟಬೇಕೆಂಬುದು, ನಿಸರ್ಗ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು, ಆದಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೈಯ ಮೇಲೆ ಪಡೆಯುವುದು, ಭೂಮಿ ತಾಯಿಯೇ ಇವನ ಧರೆ ಗಾತ್ರದ ಶಕ್ತಿ, ಆನೆಯ ಬಲ ನೋಡಿ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವನೆಂದು ವರಕೊಡುವುದು, ಆದಿಶಕ್ತಿಯೂ ಈತನಿಗೆ ಪರಂಜ್ಯೋತಿ ಅಂತ ಹೆಸರಿಡುವುದು, ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ತನಗೆ ಹೆಸರಿಟ್ಟಂತಹ ಭೂಮಿ ತಾಯಿಯನ್ನೇ ಶಿಶು ಮಗಳಾಗಿ ಪಡೆಯುವುದು, ಹೊನ್ನ ಹುತ್ತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದು ಒಂದು ಹಂತವಾದರೆ; ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಲ್ಲಿ ಆದಿಶಕ್ತಿಯೇ ಪತಿಭಾಗ್ಯವನ್ನುಕೇಳುವುದು. ಗಾಯಕರಿಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸತ್ವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿ ಮಾಯೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ದಯ ಪಾಲಿಸುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ತುಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಂತಃ ಆದಿಶಕ್ತಿಗೆ ಪತಿ ಆಗುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದವಲ್ಲಿ ಮಂಟೇದರು ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್‌ನಿಂದ ಹೊರಬಂದವರಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪತಿ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಅವಳಿಗೆ ತಾಯ್ತನವ ಕೊಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇವರು ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರನೇ ಮಗನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿಷ್ಣುವನ್ನೇ ಆದಿಶಕ್ತಿ ಗಂಡನ ರೂಪವಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಾಯಿಯೇ ಮಡದಿ ಆಗುವುದು ಇದು ಯಾವ ಆದಿಮ ಕುಲ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ?

ಆದರಿಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಮಗನಾಗಿ ಬರುವ ಮಹಾವಿಷ್ಣು ಆದಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸತಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವ ಮೊದಲು ಅವಳಿಗೆ ತಪ್ಪು ಇಲ್ಲದಂತೆ ನಾಟ್ಯವಾಡಲು ಹೇಳಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಉರಿ ಹಸ್ತದಿಂದ ಧಗಧಗನೆ ಉರಿದು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಕುಮಾರ ರಾಮನ ಸಾವೂ ಕೂಡ ಇದನ್ನೇ ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರ ರಾಮನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರ ರಾಮನನ್ನು ತನ್ನ ತಾಯಿ ರತ್ನಾಕ್ಷಿಯೇ ಮೋಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಕಂಪಿಲಿರಾಯನಿಗೆ ತಿಳಿದು ಕೊನೆಗೆ ಮಗನನ್ನೇ ಕೊಲ್ಲುವ ಹಂತಕ್ಕೂ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಕಲಾವಿದರು ಈ ತಿರುವಿಗೆ ಹೇಗೆ ಜೀವ ತುಂಬಿದ್ದಾರೆಂದರೆ ಆದಿಸತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಶಿಶುಮಗಳು ಪಾರ್ವತಿಯನ್ನು ತಂದು ಅವಳನ್ನು ಮಲ್ಲಯ್ಯ (ಶಿವ) ನೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಿವನಿಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡವನು, ತಂದೆ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನು ಮಾನವ ರೂಪದ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವನಾದ ಮಂಟೇದಯ್ಯನೇ. ಅತ್ತ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಸರಸ್ವತಿಯನ್ನು ಸತಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾವಿಷ್ಣು ಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ ಪತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ದೇವಲೋಕದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಸುವ ಗಾಯಕರು ಇತ್ತ ನರಲೋಕಕ್ಕೆ ಮಂಟೇದಯ್ಯನನ್ನು ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಶಿಶುಮಕ್ಕಳಿಂದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಮಣ್ಣಿಗೆ ಜೀವ ಬರಿಸುವುದು, ಪವಾಡ ತುಂಬುವ ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸುಮಾರು ೮೯ ಪುಟಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಭಾಗ ಮಂಟೇದರನ್ನು ಉತ್ತರದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಚಲನಶೀಲಗೊಳಿಸುವ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಆದಿ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ಬಸವ ನೀಲಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಅವರ ಶರಣರ ದೃಢ ಭಕ್ತಿಯ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಮಂಟೇದರು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಲ್ಯಾಣ ಮಂಟೇದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹೊಸ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ತುಂಬುವ ಮತ್ತು ತನ್ನದೇ ಆದ ಕುಲ ಒಕ್ಕಲು ಲೋಕವನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಯೋಚನೆಗೆ ದಿಕ್ಕು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಹೊರತು ಮಂಟೇದರಿಗಾಗಲೀ, ಮಾದಪ್ಪನಿಗಾಗಲೀ ಪರ್ಯಾಯ ಆಲೋಚನೆ ಹೊಳೆಯಲಾರದು. ಬಹುಶಃ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾದಿಂದ ೧೫, ೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಪಂಥಗಳು ಬಸವಯುಗವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಸಮಯವನ್ನು ಸವೆಸಿವೆ. ಇಂದಿಗೂ ಕೂಡ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ವಚನಗಳಂತಹ ಲಿಖಿತ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕ ಧಾರೆಯೊಂದು ಈಗ ಕಾಣಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಮಂಟೇದರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣವೆಂಬುದು ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗ, ಮಡಿವಾಳ, ಕುಂಬಾರ ಗಾಣಿಗ, ಕುರುಬ, ಒಕ್ಕಲಿಗ, ದೊಂಬ, ತುರುಕ, ಅಂಬಿಗ ಕುಲ ಹದಿನೆಂಟು ವೃತ್ತಿ ಜನಾಂಗಗಳ ಆಡಂಬೊಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನದೇ ಅಧಿಕಾರ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನೇ ಕಲ್ಯಾಣ ಸತ್ಯಶರಣನೆಂದು ಹೊಗಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಹಿಂದೆ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಆತನನ್ನು ಮೀರಿಸುವ ಶರಣ ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂಬ ಶೂದ್ರತನದ ಅಳುಕೂ ಮಂಟೇದರಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅತ್ತ ಕಲ್ಯಾಣದ ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಟುಗರ ಸಂಗಯ್ಯ ಬಸವನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮಂಟೇದರು ಕುಷ್ಠರೋಗಿಯ ವೇಷವ ತಾಳಿದ

ಹಿಂದೆ ಏಳು ಜನ
ಶರಣರ ಬಿಟ್ಟುಗಂಡು
ಮುಂದೆ ಏಳು ಜನ
ಶರಣರ ಬಿಟ್ಟುಗಂಡು
ಗುರುವೆ ಬಲದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಜನ
ಶರಣರ ಬಿಟ್ಟುಗಂಡು
ಎಡದಲಿ ಮೂರು ಜನ
ಶರಣರ ಬಿಟ್ಟುಗಂಡು
ಅವರು ಮದ್ಯಾದೊಳಗೆ ದೇವಾ | ಕಾಣದವರಂಗೆ ನುಗ್ಗುತಾರೆ.

ಕೊನೆಗೆ ಕಟುಕರ ಸಂಗಯ್ಯನಿಗೆ ಇದು ಗೊತ್ತಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ, ಅಕ್ಕ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಶರಣರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಊಟಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟು ಮಂಟೇದರನ್ನು ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಸವನ ಆಜ್ಞೆ ಬರುವವರೆಗೂ ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಸಂವಾದ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಠ ಹೀಗೆಯೇ ಬೆಳೆದಿರುವಾಗ ಬಸವಣ್ಣ ಹೆಚ್ಚಲ್ಲ, ನೀನೂ ಹೆಚ್ಚಲ್ಲ. ನನ್ನನ್ನು ತಡೆಯದೆ ದಾರಿಬಿಡು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಮಂಟೇದರು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಗಯ್ಯ ಅರವತ್ತಾರು ಮಂದಿ ಜಂಗಮರು, ಮೂವತ್ತು ಮೂರು ಮಂದಿ ಮುನಿಗಳು, ಲಕ್ಷದ ಮೇಲೆ ತೊಂಬತ್ತೇಳು ಕೋಟಿ ಶರಣರು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೇವರೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಕೈಮುಗಿದ ಮ್ಯಾಲೆ ಈ ಕುಷ್ಠರೋಗಿ ಜಂಗಮ ಹೀಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವನಲ್ಲ, ಇವನಿಗೆ 'ಅಹಂ' ಎಷ್ಟೆಂದು ದೊಣ್ಣೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅತ್ತ ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದ ಕಲ್ಯಾಣಿ ಕೊಳದಲ್ಲಿ ಬಸವ-ನೀಲಮ್ಮನವರು ಅಂಗೈ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗ ಹಿಡಿದು ಸ್ನಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಕಟುಕರ ಸಂಗಯ್ಯ, ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಮೇಲೆ ಗುದ್ದಿದ ಮೂರು ಗುದ್ದು ಬಸವ

ನೀಲಮ್ಮರಿಗೆ ತಾಗುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗ ನಾದ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರಿಗೆ ಬೀಳದ ಈ ಏಟು ಬಸವ ನೀಲಮ್ಮರಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ವಿಚಿತ್ರವೆನ್ನಿಸಿ ಇಬ್ಬರೂ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ನಾ ನೀ ಹೊಡೆದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ನಾವಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡ ಶರಣರಲ್ಲ. ನಮಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಶರಣ ಯಾರೋ ಬಂದಿರಬೇಕು ಎಂಬುವ ಸತ್ಯವನ್ನಿಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಕೊನೆಗೆ ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಕಟುಕರ ಸಂಗಯ್ಯನಿಂದ ನಡೆದ ಸಂಗತಿಯನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದ ಮಂಟೇದರನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಭೂಮಿಗೆ ಮಡಗಿಟ್ಟು ಆತನನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ ಪರಿ ಪರಿಯಾಗಿ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾಣದ ಜಂಗಮನಿಗಾಗಿ ಇಬ್ಬರೂ ಪರಿತಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗವೇ ಈ ಜಂಗಮನನ್ನು ಕಲ್ಯಾಣದ ಬೀದಿಯೊಳಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಬಸವ ನೀಲಮ್ಮರಿಗಿಂತ ಅವರ 'ಲಿಂಗ' ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವಕ್ತೃಗಳು ಸಾಧಿಸಿತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಕಣ್ಣು ಇದೆ. ಸತ್ಯದ ದಾರಿ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ವಚನವಾದಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯದ ಆಶಯ ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಹರಳಯ್ಯನ ಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ ಕೊಳೆಯುವಂಥ ತಿಪ್ಪೇಗುಂಡಿಗೆ ಬಸವ ನೀಲಮ್ಮರನ್ನು ಕರೆತರಿಸುವುದು. ಆ ಮೂಲಕ ಶೂದ್ರ ಬದುಕಿನ ನಿಷ್ಠೆಯ ಕಾಯಕವನ್ನು ಅವರಿಗೆ ತೋರಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಔಚಿತ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗದ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಂಡಾಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಬಸವ ನೀಲಮ್ಮರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮಂಟೇದರು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕಾಣುವುದೇ ಈ ಹರಳಯ್ಯನ ತಿಪ್ಪೇಗುಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಈ ಕಥನದ ಭಾಗ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಮಂಟೇದರ ಪವಾಡಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಬಸವ ನೀಲಮ್ಮರು ಮಂಟೇದರ ದೇಹದ ಅಂಗಾಂಗಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಅದೇ ಕಲ್ಯಾಣದ ಮಹಾಶರಣರ ಪಂಕ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿದ್ದು ಬಾಡಿನ ಪೊಟ್ಟಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇದರ ತಲೆ ಹೆಂಡದ ಗಡಿಗೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದು ಆದಿಕಲ್ಯಾಣವೇ ಕೆಟ್ಹೋಯ್ತು ಎಂದು ಜನ ಹಪಾಹಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಬಗೆ ಬಗೆಯಾಗಿ ಲಿಂಗದ ಪರೀಕ್ಷೆ, ಬಸವಣ್ಣ ನಂಬಿದಂತಹ ಶರಣರ ಪರೀಕ್ಷೆ ನಡೆದು ಮಾಲಿಂಗದ ಮಡುವಿನಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಮಂಟೇದರ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಆತನ ಭಕ್ತರಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಹೆಂಡದಲ್ಲಿ ಕುದಿಕುದಿಸಿ ಹೊಳಪಾಗಿಸುವ ದೃಶ್ಯವು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ತಿಳಿಗೊಳಿಸುವ, ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಂಟೇದರು ಪಡೆದವರಾಗಿಯೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನಿಂದ ಶಿಷ್ಯ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು (ಉತ್ತರ ದೇಶ) ಬಿಟ್ಟು ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಬರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೊಂದು

ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಂಟೇದರಿಗೆ ಚಿಂತೆಯಾಗಿ ಕಾಡಿದರೂ ಕ್ರಮಿಸುವ ದಾರಿ ಅದು ಹೂ ಮುಳ್ಳಿನಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸದೃಢವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಶರಣರಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಒಕ್ಕಲು ಪಂಥಗಳನ್ನು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಕುಲ ಸಾಮಿಪ್ಯದವರೇ ವೀರಶೈವಕ್ಕೆ ಸೇರಿಹೋಗಿದ್ದು ಒಂದು ಕಡೆ ಚಿಂತೆಗೀಡು ಮಾಡಿದರೆ ಉಳಿದ ಒಕ್ಕಲು ಮನೆತನಗಳನ್ನಾದರೂ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು, ಗುರು ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಉಮೇದಿಗೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದ ಈ ಸಾಲು ಸಾಕ್ಷಿ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ನೀಲಗಾರರು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಈ ಅದ್ಭುತ ಅರಿವು ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವಂತಿಕೆಗೆ ದೀವಟಿಕೆ ಹಿಡಿದಂತಿದೆ. ಇದು ಉತ್ತರ ದೇಶವೆಂಬ ಕಲ್ಯಾಣದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕಥನ.

ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ ಮುಂದುವರೆದು ಮಂಟೇದರು ಕ್ರಮಿಸಿದ ದಾರಿಗಳು ಭೌಗೋಳಿಕವೂ ಹೌದು, ಚಾರಿತ್ರಿಕವೂ ಹೌದು. ಕತ್ತಲ ರಾಜ್ಯ ಎಂಬುದು ಗಾಯಕರು ಬಳಸುವ ರೂಪಕವಾದರೂ, ಅದು ಯುದ್ಧಗಳ ಅಂಧಕಾರದಿಂದ ನಲುಗಿ ಹೋದ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಸಂಕರದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದಿಂದ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ದಕ್ಷಿಣದ ಮೇಲಿನ ಧಾಳಿಗಳು ಇದನ್ನು ಕತ್ತಲೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನಾಗಿಸಿರಬೇಕು. ಆಕ್ರಮಣಗಳು ಯುದ್ಧಗಳಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ವಲಸೆಯಿಂದಲೂ, ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದಲೂ, ಅಥವಾ ಮತೀಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಕ್ರಮಣಗಳು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ರಾಜಕೀಯ ಚಹರೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಗಾಯಕರು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕಾವ್ಯದ ಕತ್ತಲ ರಾಜ್ಯವೆಂದರೆ ಮೈಸೂರು, ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗಡಿ ಭಾಗಗಳೇ. ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ನದಿ ಬೆಟ್ಟಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪರಿಸರ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ನಾಯಕರುಗಳ ತೋರು ಗದ್ದುಗೆಗಳು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ. ಕಪ್ಪಡಿ ಸಂಗಮದಲ್ಲಿರುವ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಗದ್ದುಗೆ, ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡನಪುರದಲ್ಲಿರುವ ಮಂಟೇದರ ಗದ್ದುಗೆ ಹಾಗೂ ಚಿಕ್ಕಲ್ಲೂರಿನ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯ ಗದ್ದುಗೆ. ಈ ಮೂರು ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಕಾವೇರಿ ನದಿ ಸಂಗಮಿಸಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವ ಗಾಯಕರೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಗುರು ಪರಂಪರೆಯಂತೆ ಈ ತೋರು ಗದ್ದುಗೆಗಳಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ, ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ ಕಾವ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಜೀವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ವಿಶಾಲವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಬದ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿಸದೆ, ಆದಿ ಅಂತ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಸಾಗುವ ಕಥನಗಳು ಮತ್ತೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕುಳಿತಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಸಾಲಂತೂ ಮೋಡಿಕಾರರ ಪ್ರತಿ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ನಿಂತ ದೈತ್ಯನಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಪ್ರತೀ ಸವಾಲನ್ನೂ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಮೇಲೆ ಭಾರ ಹಾಕಿ, ಅವರ ನೆನಪು ತಂದುಕೊಂಡು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಎದುರಾಳಿಗಳನ್ನು ಮಣಿಸುವ ಮೋಡಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಚಮತ್ಕಾರಗಳೂ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಗೆ ದಕ್ಕಿರುತ್ತವೆ. ವಿಭೂತಿ, ಜೋಳಿಗೆಯ ಕಪ್ಪುಧೂಳ್ತ ಮೋಡಿಯ ಪ್ರಧಾನ ವಸ್ತು. ಇದಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೂ ಘಟಿಸಲಾರದು. ಕಿಡಿಗಣ್ಣ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರೇ 'ಭಯಂಕರ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ನಾನು ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರಿಗೆ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿ ಬಂದೆನಪ್ಪ' ಎನ್ನುವುದಾಗಲೀ, ಈ ಗಾಯಕರು ಮೋಡಿಕಾರರಿಗೆ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯ ಮೂಲಕ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತ, ಹೇಳಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗುವುದಾಗಲೀ ಇಲ್ಲಿನ ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಹೀಗೆ ಸ್ವಂತಃ ತಾನು ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಶಿಷ್ಯನೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಗೂ ಒಂದು ಅಭಿಮಾನ ಮೂಡಿದಂತಿದೆ. ಪ್ರತೀ ಸವಾಲನ್ನು ಮೋಡಿಗಾರರಿಂದ ಒಪ್ಪುತ್ತಲೇ ಗುಂಡನ್ನು ನಿಂಬೆ ಹಣ್ಣು ಮಾಡಿ ಎರಡು ಬೆರಳಲ್ಲಿ ಎತ್ತುವುದು, ನೀರಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವುದು, ಓಡುವುದು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಗೆ ಇದು ಮರುಳಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ಅನುಭವವಾದರೆ ಮೋಡಿಕಾರರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹರಿವ ನದಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮಾತಿನಂತೆ ಏಳು ಅಂಗಡಿ ಸಾಮಾನನ್ನು ತಾನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಈ ಘನಮೋಡಿಯನ್ನು ಸೋಲಿಸುವುದು ಹೇಗೆಂದು ಚಿಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಈಗ ಮಾಯದ ಬೂದಿ, ಮಲೆಯಾಳದ ಕಪ್ಪನ್ನು ತುಂಬಿ ಗುರುಕೊಟ್ಟ ಜೋಳಿಗೆಯನ್ನು ಎತ್ತುವಂತೆ ಮೋಡಿಕಾರರಿಗೆ ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನೂರೊಂದು ಒಕ್ಕಲಿದ್ದ ಈ ಮೋಡಿಕಾರರು ಎತ್ತಿದರೂ ಭೂಮಿ ತೂಕವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಸತ್ತು ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಸಾಯುತ್ತವೆ. ಶಿಷ್ಯನ ಈ ಆಟವನ್ನು ತಿಳಿದ ಮಂಟೇದರು ಮತ್ತೆ ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ಬದುಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಇವರು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಹಾಗೂ ಮಂಟೇದರಿಗೆ ಶಿಷ್ಯ, ಶಿಶು ಮಕ್ಕಳಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯ ಮಾತಿನಂತೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ಶಿಶು ಮಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಿಜಯನಗರದ ಮೋಡಿಗಾರರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಹಿರೇಚನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಶಿಶುಮಗಳಾಗಿ ಪಡೆದು ಮಂಟೇದರ ಸೇವೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅತ್ತ ಸತ್ತಂತ ಮಗಳನ್ನು ಬದುಕಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಲುಗುರು ನಿಂಗಮ್ಮನೂ ಶಿಷ್ಯಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹಿರೇಚನ್ನಮ್ಮ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರಿಂದ 'ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿ' 'ತೋಟಿನ ದೊಡ್ಡಮ್ಮ' ನೆಂದು ಹೆಸರು ಪಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರೇ ಈಕೆಯನ್ನು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಕನ್ಯಾದಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮದುವೆ ಸಂಭ್ರಮವೆಲ್ಲ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಸಕ್ಕರೆ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷುಕರು, ಕಾಳಾಮುಖಿಗಳು, ಸನ್ಯಾಸಿಗಳೆಲ್ಲ ರಾಜ ವೈಭವಕ್ಕಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಇವರು ಬಂಗಾರ, ಒಡವೆ, ವಸ್ತ್ರ, ಕಂದಾಯ, ಜಾಗಟೆ, ಅಷ್ಟಖಂಡಗದ ಜೋಳಿಗೆ ಹಿಡಿದು ಸಖರಾಯ ಪಟ್ಟಣದ ದೊರೆ ಮನೆಗೆ ಬಂದರೆ, ದೊರೆ ಈ ಜಂಗಮರ

[illegible]

ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಗೆ ಆಸೆ ಬಿದ್ದು, ಅವರಿಗೆ ವಿಷದ ಕಜ್ಜಾಯವನ್ನು ಮೃಷ್ಟಾನ್ನದಂತೆಯೇ ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜಂಗಮರ ದೃಢತೆಗೆ ಸೋತ ರಾಜ, ಕೊನೆಗೆ ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲಾ ವಿಷದ ಕಜ್ಜಾಯ ತಿಂದು ಸತ್ತಿದ್ದನ್ನು ನೆನೆದು ಮಂಟೇದರಿಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಬಾಳಲು ಒಪ್ಪುಸುತ್ತಾನೆ.

ರಾಜನ ಅತಿಯಾದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ, ವೈಭವಗಳನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾದ ಒಕ್ಕಲನ್ನು ರೂಪಿಸುವ, ಆತನ ರಾಜವಂಶವೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ದುಡಿಯಬೇಕೆನ್ನುವ ವರ್ಗ ಸಮಾನತೆಯೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಚಿಗುರೊಡೆದಿದೆ. ದುಡಿಯುವ ಒಕ್ಕಲನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಉದ್ದೇಶವೇ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲೊಂದು ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಜಾತಿ, ಕುಲ ವರ್ಗವೆನ್ನದೇ ಒಂದು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ, ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಕ್ಕಲು ಬಂಧುತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕನಸು ಈ ಮಂಟೇದರು ಹಾಗೂ ಮಾದಪ್ಪನದಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಆದರ್ಶ ಸಮಾಜ. 'ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯ ಸಾಲು' ಈ ಬಗೆಯ ಕನಸೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡುತ್ತಿರುವ ಗಾಯಕರೇ. ಇದು ಆ ಪಠ್ಯದ ಒಂದು ವಿಶೇಷತೆ.

ಹೀಗೆ ಸಿಸುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಈಗ ನಾನು ಎಲ್ಲಿಂದ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಚಿಂತೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನೀಲಗಾರರು ಕರುಣಾಜನಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥನದ ನಡಿಗೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಇವರೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟವರಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇದರರಿಗೆ (ತಮ್ಮ ಗುರು) ಒಪ್ಪಿದ ಸ್ಥಳ, ಒಪ್ಪಿದ ಭೂಮಿ, ಮಠ ಮನೆಗಳು ದೊರೆಯಬಹುದಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕಾಯಕ ಇವರ ಮೇಲೆ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡನಪುರವೂ ಮಂಟೇದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಸ್ಥಳವೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡನ ದೊಡ್ಡಿಯನ್ನು ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡನಪುರ ವನ್ನಾಗಿಸುವ ಮಂಟೇದರ ಕನಸು ಒಂದು ಊರು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಂತಿದೆ. ಕುರಿ ಕೂಡುವ ಮನೆ ಮಠವಾದದ್ದು, ತೋಪಾದದ್ದು, ಮಜ್ಜನ ಬಾವಿಯಾದದ್ದು, ಚಂದ್ರಶಾಲೆಯಾದದ್ದು, ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯನ ಉಬ್ಬೆ ಒಲೆ ಮಂಟೇದರರಿಗೆ ಉರಿಗದ್ದುಗೆಯಾದದ್ದು, ಆತನ ಸೌಳುಮನೆ ದೊಡ್ಡ ಉಗ್ರಾಣವಾದದ್ದು. ಇದೆಲ್ಲಾ ಮಂಟೇದರು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಪವಾಡಗಳೇ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ನಿಲುಕುವ, ಬದುಕುವ ಭೌತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿವು. ಸಾವಿರಾರು ಕುರಿಗಳುಳ್ಳ (ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ೧೮ ಸಾವಿರ ಎಂದಿದೆ) ಪಶುಪಾಲಕ ಕುರುಬರ ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡನನ್ನೂ ಹೊಲೆಯರ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಗೆಲ್ಲುವುದು, ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಸಮಕಾಲೀನ ಎಚ್ಚರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಗಾಯಕರು ನಿರ್ಭಯವಾಗಿ ಈ ಕಥನ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಲೇ ಸಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಮಮಕಾರ, ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ 'ಅಪ್ಪ ದಾನ ಕೊಟ್ಟವರಿಗೆ

ಜೋಳಿಗೆ ಹೊನ್ನಾಗಲಯ್ಯ ನಮಗೆ ಭಿಕ್ಷೆ ಕೊಟ್ಟವರಿಗೆ ಲಕ್ಷ ಭಾಗ್ಯವಾಗಲಯ್ಯಾ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ 'ಭಿಕ್ಷೆ' ಯೇ ಮಂಟೇದರ ಭಿಕ್ಷೆ ಮಂಟೇದರ ಭಿಕ್ಷೆ, 'ತಮ್ಮ ಭಿಕ್ಷೆ'ಎಂದು ನಂಬಿದವರು ಇವರು.

ಈ ನಿಷ್ಠುರತೆ ಮತ್ತು ಮಮಕಾರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು, ಸಮಾಜದ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಈ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವಿದೆ. ದೇವರನ್ನು ಮನುಷ್ಯನನ್ನಾಗಿಸುವುದು. ಆಯಾ ಕೋಮುಗಳಿಗೆ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅದ್ಭುತ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಸಂವೇದನೆ ಈ ಕಲಾವಿದರಲ್ಲಿದೆ.

ಅಯ್ಯ ತುರುಕರಿಗೆಲ್ಲಾ ಪೀರನಾ ಮಾಡಿ

ಕುರುಬರಿಗೆಲ್ಲಾ ಬೀರು ದೇವರ ಮಾಡುತೀನಿ. ಎಂದು ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡನಿಗೆ ಮಾತು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ತುರುಕರ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ತುರುಕರಿಗೆ ಹಸ್ತದ ಪೂಜೆ ಬೀರು ದೇವರಿಗೆ ಲಿಂಗ ಪೂಜೆ ಇವೆರಡೂ ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಡೆಯಲಿ ಎಂಬುದು ಈ ಸಾಲಿನ (ಭಾಗದ) ಕೊನೆಯ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಮಂಟೇದರು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡೇ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು, ಮಠ ಮನೆ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ದಿಕ್ಕು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಹುಡುಕುತ್ತಾ ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜನತೆ ವೃತ್ತಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಅವರ ಧಾನ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು 'ಭಿಕ್ಷೆ' ಯಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತಲೇ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭಿಕ್ಷೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಸರಳ, ಸಾಮಾನ್ಯ, ಕ್ಷುಲ್ಲಕ, ಅಪಮಾನವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಂಟೇದರ ಇಡೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಆತನ ಅರಿವಿನ ಶಕ್ತಿ ನಿಂತಿರುವುದೇ ಈ 'ಭಿಕ್ಷೆ' ಯ ಮೇಲೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆತ ಅದನ್ನು ಕರುಣೆಯಿಂದ, ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮುಂದಿನ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಬೇಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ತನಗೆ ದಕ್ಕದಿದ್ದಾಗ, ಅಪಮಾನ ಎನ್ನಿಸಿದಾಗ ಸಹಜವಾಗಿ ಆಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಭಿಕ್ಷೆಯೊಂದಿಗೇ ಇದೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು, ಈ ವೃತ್ತಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ, ಪಂಥಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲಾವಿದರು ತುಂಬಾ ವಾಸ್ತವವೆಂಬಂತೆ ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಲಿನಿಂದ ಸಾಲಿಗೆ ಮಂಟೇದರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡನಪುರದಿಂದ ಬಸವಾಚಾರಿ ಮುದ್ದಮ್ಮರಿದ್ದ ನೀಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಮಂಟೇದರು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲಾವಿದರು ತಮ್ಮತನ ಹಾಗೂ ಮೌಖಿಕ ಕವಿತ್ವದ ಜಾಣ್ಮೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟನೆ ಜರುಗುವ ಸುತ್ತ ಅನೇಕ ವರ್ಣನೆ, ಅಲಂಕಾರ, ಪುನಾರಾವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ತನ್ನ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶದೆಡೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಂಟೇದರ ವರ್ಣನೆಯಂತೂ ಇಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ವೈಭವಗೊಂಡು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಲಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲಾ

ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯ ಭಾಗದ ಔಚಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಘಟನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಕೃತಕವಾಗಿಸದೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಸವಾಚಾರಿ ಹಾಗೂ ಮುದ್ದಮ್ಮರ ಬಡತನದ ಚಿತ್ರಣ ಮಂಟೇದರರನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಗೆಡಿಸಿದೆ. ಬಾಚಿ ಬಸವಯ್ಯ ಮಠದ ದನಗಳನ್ನು ಕಾಯುವ ಕೆಲಸಮಾಡಿದರೆ, ಮುದ್ದಮ್ಮ ಶಿವಭಕ್ತರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ರಾಗಿ ಬೀಸಿ ಹೊಟ್ಟೆ ಹೊರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇಂಥವರ ಮನೆಗೆ ಮಂಟೇದರು ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಬಂದರೆ ಏನಾಗಿರಬಹುದು. ಕೊನೆಗೆ ಅವರ ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಜೀವ ಬರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಂಟೇದರು ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯ ಮೂಲಕ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಗನೊಂದಿಗೆ ಸಕಲ ಭಾಗ್ಯವನ್ನೂ ಅವರಿಗೆ ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮುಂದಿನ ಊರಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ, (ಮಾಡಿ ಕೊಡುತ್ತಲೇ) ಜನರನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡುವ ತಂತ್ರ ಮಂಟೇದರಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಈ ಕಲಾವಿದರಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಅವರ ಬದುಕಿಗೆ, ಬದುಕಿನ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಆ ಎಲ್ಲಾ ತಂತ್ರಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು, ಪುನರಪಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಇದೇನೂ ಭಂಗವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಜೀವಂತಿಕೆಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ವಯಸ್ಸು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಹಣ್ಣಾಗಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಂಟೇದರೂ ಸಾಕ್ಷಿ. ತಮ್ಮ ಭಿಕ್ಷೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ದೊಡ್ಡಮ್ಮನಿಗೆ ವಹಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಮಗಳೇ ಕೂತು ಕಂಡರೆ ಕಂದಾ
ಮೇಲುಕೆ ಏಳುಲಾರಿ
ಎದ್ದರೆ ಮಗಳೇ ಕೆಳೀಕೆ ಕೂರಲಾರಿ
ನನ್ನ ಕಂಡಾಯವ ತಕಂಡು
ನನ್ನ ತಂಬೂರಿ ತಕಂಡು
ಬಸವನ ಹೊಡಕಂಡು
ದಾಳವ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು
ಅವ್ವ ಯಾವುದಾರಾ ಒಂದು ಊರಿಗೆ
ದಾನಕೆ ಹೋಗುಬೇಕು
ಯಾವುದಾರೂ ಗ್ರಾಮುಕೆ
ಭಿಕ್ಷುಕೆ ಹೋಗಬೇಕು
ಆಗಂದರೆ ನನ ಕಂದಾ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ನನಗೆ ಕಣ್ಣೆರಡು ಕಾಣದಿಲ್ಲ
ಕಿವಿ ಎರಡು ಕೇಳದಿಲ್ಲ || ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ||

ಆಗಲೇ ಅರವತ್ತು ವರ್ಷ ಕಳೆದು, ಜೀವದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಏಳ್ಗೆಗಾಗಿ, ಮಠ ಮನೆಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದ ಮಂಟೇದರು ಇಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಬಳಲಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಳಲಿಕೆ ಸ್ವತಃ ಗಾಯಕರನ್ನೂ (ನೀಲಗಾರರನ್ನು) ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮಂಟೇದರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವೇ ಕಲಾವಿದರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವಾದಂತಿದೆ. ಇವರು ಮುಪ್ಪಾದರೆ ಈ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೋ, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳಿಗೋ ವಹಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಈ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಮಂಟೇದರ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಕಲೆ, ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ನೀಲಗಾರರ ಬದುಕು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಮಂಟೇದರರಿಗೆ ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆಯುವುದು ಒಂದು ಸಂಭ್ರಮ ಹೇಗೋ, ಅಷ್ಟೇ ಅದು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಚಿಂತೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಚಿಂತೆ ಮಂಟೇದರು ಮುಪ್ಪಾದಂತೆ ಕಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆ ಕೊನೆಗೆ ಭಂಗಿಗೆ ಕೆಂಡ ತರಲೂ ಒಬ್ಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಒಕ್ಕಲನ್ನೂ ಆತ ಬೇಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. 'ನನ್ನ ಸೇವೆಗೆ ನಿಷ್ಠೆ ತೋರುವ ಒಕ್ಕಲು, ಶಿಷ್ಯರು ಯಾರು ದೊಡ್ಡಮ್ಮ' ಎಂದು ಪರಿತಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆ ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯಂಥವರ ಮೇಲೆಯೇ ಭರವಸೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪಾಂಚಾಳರಿಂದ ಏನೇನು ಪಡೆಯಬೇಕಿತ್ತೋ, ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತೋ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನ ಅಂತಿಮ ವಿಜಯ ಎಂಬಂತೆ ಪಡೆದು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭ ಇಡೀ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯೆಡೆಗೆ, ವಾಸ್ತವತೆಯಡೆಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪಠ್ಯದ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ತಿರುವು. ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯನ್ನು ಮುತ್ತಿದಂತಿರುವ ಪವಾಡಗಳು, ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಮಂಟೇದರರಿಗೂ ಸವಾಲಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆತ ದೂರದಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಕುಳಿತೋ, ಭಂಗಿ ಸೇದುತ್ತಲೋ ಒಂದು ರಿಮೋಟ್‌ನಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯಂಥವರಿಗೆ ಧಾರೆ ಎರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುದೊಡ್ಡದಾದ ಆರ್ಥಿಕ ವರ್ಗವನ್ನು ಮಣಿಸುವ ಬೆನ್ನಲ್ಲೇ ತಾವು ಕಾಲಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿ ವಿರಮಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾಲಜ್ಞಾನವಾಗಲೀ, ಕಲಿಯನ್ನು ಓದುವ ಭವಿಷ್ಯದ ಕಲಿ ಪುರುಷನಾಗಲೀ ಅದು ಕಲಾವಿದರು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಈ ಯುಗದ ವಾಸ್ತವವೇ. ಮಂಟೇದರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಈ ದೀರ್ಘ ಹಾದಿ, ಅನುಭವಗಳಿಂದ, ಅಪಮಾನ ಸಂತಸಗಳಿಂದ ಒದಗಿ ಬಂದ ಒಂದು ಕಾಲದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಇದು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸಮಾರೋಪವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನನ್ನಂತೂ ಕಲಾವಿದರು ಆದಿ-ಅಂತ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ ಬದುಕನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುವುದು, ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಬದುಕಿಗೆ, ಬದುಕಿನಿಂದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ

[illegible]

ಜೀವ ಚೈತನ್ಯಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಸುತ್ತಲ ಸಮಾಜಗಳ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೊರಟಿರುವುದು ನೀಲಗಾರರ ಸೋಪಜ್ಞತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಂತೆ ಮಾದಪ್ಪನೂ ಗಟ್ಟಿಗ. ಅತೀ ಮಹಾತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯುಳ್ಳವ. ಹಠಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುವವ. ಅದು ಸಿಗದೇ ಇದ್ದಾಗ ಮಾಂತ್ರಿಕದತ್ತ ವಾಲುವ ಆತನ ಆಂತರಿಕ ದಂಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಮಂಟೇದರರಂತೆ ಮಾದಪ್ಪನದೂ ಒಂದೇ ಹಾದಿ, ಉದ್ದೇಶವಾದರೂ ಈತನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯದ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸೋಲಿಗರ, ದೇವರ ಗುಡ್ಡರ) ಆಶಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಒಂದಿಷ್ಟು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆತ ಹೊಲೆಯನಾಗಿ ಪಟ್ಟ ಪಾಡನ್ನು ಈತ ದಲಿತನಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗ ಎರಡೂ ಪಂಥಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು, ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಹೆಣಗುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಒಕ್ಕಲು ಪಡೆಯುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಉತ್ಪಾದನಾ ಹಂತಗಳನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಚನಗಳನ್ನು ಆಯಾ ವರ್ಗ, ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವಂತಿದೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷವೇ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಎಡ-ಬಲ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಾದೇಶ್ವರನ ಗುಡ್ಡರು ಸುವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಈ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ರಾತ್ರಿಗಳವರೆಗೆ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಂಸಾಳೆ ಎಂಬ ಕಂಚಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ತಾಳವನ್ನು ಲಯವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹಾಡಿನ ಗತಿಗೆ ಜೀವ ತುಂಬುತ್ತಾರೆ. ನೀಲಗಾರರು ಹಾಡಿದರೆ ಇವರು ಹಾಡುತ್ತ ನರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಧೀರ್ಘವೆಂದರೂ ೬-೭ ಸಾಲು (ಕವಲು) ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡುವುದುಂಟು. ಮಾದೇಶ್ವರನ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಪವಾಡ, ಆತನ ಒಕ್ಕಲು ಪರಂಪರೆ, ಮಠ ಮನೆಗಳ ವಿಸ್ತಾರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಏಳುಮಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲಸುವಿಕೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಮಾದಪ್ಪನನ್ನು ಜೀವ ತುಂಬಿಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ರಕ್ತ ಮಾಂಸವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೇವರಗುಡ್ಡರು ಇಲ್ಲಿನ ಸೊಗಸು, ವರ್ಣನೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಚಾರ, ಚರಿತ್ರೆ ಆಧುನಿಕ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವು ಪಡೆದ ವಿಸ್ತಾರ-ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನನ್ನು ವೀರನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತರಿಸಿವೆ.

ಮಾದಪ್ಪ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಸಾಲು ಆರಂಭವಾಗುವುದೇ 'ಉರಿಯ ಬೆಂಕಿಯ ಮುಂದೆ ಅರಗಳಿಗೆ ನಿಲಬಹುದು ಮಹದೇವ ನಿಮ್ಮ ಕರಿಯ ಬರಗಾನ ಮುಂದೆ ನಿಲಬಹುದಾ' ಎಂದು ಮಲೆಯಲಿ ಮಾದೇವ ಬರುವ ಚಂದ,

[illegible]

ಸೊಗಸುಗಳನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ! ಆತನ ವ್ಯಾಘ್ರುತೆ, ವ್ಯಾಕುಲತೆ ಹಾಗೂ ಹಠಗಳನ್ನು ಈ ಕಲಾವಿದರು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪ ಶಿವನ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಅವತಾರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಎಂಟನೆಯ ಅವತಾರದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣೇಶ್ವರನೆಂಬ ರಾಕ್ಷಸ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಈತನೇ ಶ್ರವಣ ದೊರೆಯಾಗಿ ಮಾದಪ್ಪನಿಂದ ಹರಳಯ್ಯನ ಮೂಲಕ ಉರಿಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ ಧರಿಸಿ ಸುಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಶೈವ-ಜೈನ ರಾಜರ ನಡುವೆ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಶಿವ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಈ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳು ದ್ರಾವಿಡ ಜನಕುಲಗಳ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳೂ ಆಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಮೈಲಾರ ಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಸುರರನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವುದಾಗಲೀ (ಶಿಷ್ಟ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ) ಜುಂಜಪ್ಪ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಲೀ, ಮಾದೇಶ್ವರ-ಶ್ರವಣನೊಡನೆ ನಡೆಯುವ ಜಗಳವಾಗಲೀ,ಇದು ದ್ರಾವಿಡ ನಾಡುಗಳ ಕುಲದೊಳಗೇ ಏರ್ಪಡುವ ಸಂಗತಿಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಶಿವನ ಪ್ರತಿಮಾ ಜಗತ್ತಿನ ಹಲವು ರೂಪಕಗಳಂತೆ ಇವರೆಲ್ಲ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರೆಲ್ಲ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಬರುತ್ತಾರೆಂದರೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆ ಬಗೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದ ಭಾಗದಲ್ಲೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಶ್ರೋತೃಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದೊಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ತೀವ್ರವಾದ ತಂತ್ರವೂ ಇದಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಕಲಾವಿದರುಗಳು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಮೊದಲು ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಅನಂತರ ಮನುಷ್ಯನ ಚಹರೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿಗೆ ಪುರಾಣದ ಫ್ರೇಮ್‌ನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ನಡೆದಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಈ ಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯತನ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶ್ರವಣದೊರೆಯ ಸಂದರ್ಭ, ಇವನಿಂದ ಮಾದಪ್ಪನಿಗಾದ ಮಾನಸಿಕ ಅಪಮಾನ, ನೈತಿಕ ತೊಳಲಾಟ, ತನ್ನ ಲೋಕ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ತಂದೆ ತಾಯಿ ಇಲ್ಲದ್ದು, ಗುರುವಿಲ್ಲದ್ದು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕಲ್ಯಾಣದ (ಉತ್ತಮಪುರ) ಕಡೆ ಮುಖಮಾಡುವುದು, ತನಗೊಪ್ಪುವ ತಂದೆ ತಾಯಿಯರನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು, ಗುರುವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು, ದೀಕ್ಷೆ, ಚಾಕರಿ, ಊಳಿಗದ ಕೆಲಸ, ಮಠಗಳು ತನ್ನನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಮಾಡಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪಮಾನ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾದಪ್ಪ ಧೈರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸಿದವರನ್ನು ಪವಾಡ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಗಳಿಂದ ಬಗ್ಗು ಬಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸೇಡಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಸೇಡು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದರೂ ಮಾದಪ್ಪನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹಾಡಿ ಹರಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಕಾಯಕವೇ ತನಗೆ ಶಾಪವೆಂದು ತೋರಿದಾಗ ತನ್ನ ಹಾದಿಯನ್ನು ತಾನೇ ಹಿಡಿದುಹೊರಟಂತೆ ಕಲಾವಿದರೂ ಈ ತಳಮಳವನ್ನು

[illegible]

[illegible]

ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಳಸ್ತರದವರನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಕಲ್ಯಾಣವಾಗಲೀ, ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಧರ್ಮ, ವರ್ಗವಾಗಲೀ ನಿರಾಕರಿಸಿದಾಗ ಇವರೂ ದೀಕ್ಷೆಯ ಮಾರ್ಗ, ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೇ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಟ್ಟು ಪಾಡು ಸ್ವತಃ ಕಲಾವಿದರಿಗೂ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದ ಮೇಲೆ ಗುಡ್ಡರಾಗುವುದನ್ನು, ಒಕ್ಕಲು ಶಿಷ್ಯರಾಗುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಣ್ಣ ಚಾಕರಿಗೂ 'ದೀಕ್ಷೆ' ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮ ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ಸುತ್ತೂರು, ಕುಂತೂರು ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಇದು. ಮರಿದೇವರಾಗಿ ಹೊಸ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದಾಗಲೂ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಅಪಮಾನ ನಿಂತಿಲ್ಲ ಎಂಬುವ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಕಲಾವಿದರು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಈ ಮಠಗಳ ಊಳಿಗಕ್ಕಿಂತ ತಾನು ಹುಲಿಯ ಮೇಲೆ ಏರಿ ಕಾಡು ಸುತ್ತುವುದು, ತೋಪು ಸುತ್ತಿ ಕಲ್ಲೂರಿನ ಹುಡುಗರೊಂದಿಗೆ ಚೆಂಡಾಟವಾಡುವುದು ಹಿತವೆನ್ನಿಸಿದೆ. ಹೂವಿನ ಕೊಕ್ಕೆ ಹಿಡಕೊಂಡು ಬೇಲಿ ಬೇಲಿ ಸುತ್ತವುದೂ, ಬೇಲಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಚಲ್ಲಾಟವಾಡುವುದು. ಈ ಜೀವರಾಶಿಯನ್ನು ಮಾಲಂಗಿ ಮಡುವಿನ ಹೂವಿನ ರಾಶಿಯಾಗಿಸುವುದು. ಈ ಪವಾಡಗಳ ಮೆರೆದು ಮಾಯ್ಕಾರನೆನ್ನಿಸಿ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆಂದು ಪ್ರಯಾಣ ಹೊರಟ ವಿವರಗಳು ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಯಾಣ ಪವಾಡಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ಜೊತೆಗೆ ಒಕ್ಕಲಿರುವುದನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ನೆನಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಅಲೆಮಾರಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜವೊಂದರ ಬದುಕು ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಮಾದಪ್ಪ ಬಿದಿರಕ್ಕಿ ಹಲಗೇಗೌಡನ ಮಗಳನ್ನು (ಹೊನ್ನುಣ್ಸೆ ಕಾಳಮ್ಮನನ್ನು) ಕೆಂಪಯ್ಯನ ಮಗ ಕೆಂಡೇಗೌಡನೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುವುದು. ಹೊನ್ನು, ಬಂಗಾರ ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದ ಸ್ವತಃ ತಂದೆಯೇ ತನ್ನ ಮಗಳಿಗೆ ಹಿಡಿ ಕಾಳನ್ನೂ ಕೊಡದಿದ್ದಾಗ, ಕ್ಷಾಮ ಬಂದು ಕಾಳಮ್ಮ ಕಷ್ಟ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಯಾವ ಮನೆದೇವರು (ಕುಲದೇವರು) ತನ್ನ ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಕಳೆಯಲಾರನೆಂದು ಕೊನೆಗೆ ದಯಮಾಡಿಸಿದ ಮಾದಪ್ಪನನ್ನೇ ಬಾಚಿ ತಬ್ಬಿ ತನ್ನ ಬಡತನ ನೀಗಿಸೆಂದು ಬೇಡುತ್ತಾಳೆ. 'ನಾನು ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಆರು ಬಟ್ಟೆಯಾಗಿ ಚಿನ್ನಕ್ಕೆ ಮೂರ್ಬಟ್ಟೆಯಾಗಿದ್ದೀನಿ, ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕುಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅಂಬಲಿ ಇಲ್ಲ, ಉಡುವುದಕ್ಕೆ ಬಟ್ಟೆ ಇಲ್ಲ, ನನ್ನ ಬಡಸ್ಥಾನ ಬಯಲು ಮಾಡಪ್ಪ' ಎಂದು ಗೋಗರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಸಮುದಾಯಗಳು, ಅದರಲ್ಲೂ ನಾಗರಿಕತೆಯಿಂದ ದೂರವಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಕಾಡಿನ ಒಡಲೊಳಗೆ ಸಂಕಟ ಅನುಭವಿಸುವ ಚಿತ್ರಣ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾದಪ್ಪನಿಂದ ಪರಿಹಾರ ಎಲ್ಲಾ ಇಲ್ಲಿ ಕರುಣಾಜನಕ ವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇದರು ಇಂಥವರಿಗೆ ಬಡತನ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಎರಡನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯ ತುಂಬುವ ಇಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಈ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನೂರಾರಿವೆ. ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾದಪ್ಪ ಕೊನೆಗೆ ಕಾಳಮ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ತಂದೆ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟಿದ್ದ ಹೊನ್ನು ಬಂಗಾರ ದೊರೆಯುವಂತೆ

[illegible]

ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಳಮ್ಮ ಒಕ್ಕಲಾಗುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು, ಬಿತ್ತಿದ ಬೆಳೆಯನ್ನು ದಾನ ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಋಣ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದೂ ಈ ಋಣವೇ. ಸಮಾಜ ಅವರಿಂದ ಇಂತಹದ್ದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷೆ ಪಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ಕಾವ್ಯ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾದಪ್ಪ ಇಲ್ಲಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಏಳುಮಲೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆತನಿಗೆ ಮಲೆಗಳ ಆನಂದ, ಬೆಟ್ಟಗಳ ಹಸಿರು, ನಿಸರ್ಗದ ಚೇತನ ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರಿಯನಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಆತನ ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಪರುಸೆಯ ದಾರಿ ಇರುವುದೂ ಈ ನಿಸರ್ಗದ ಮಡಿಲಲ್ಲೇ.

ಇಲ್ಲೊಂದು ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಿಳಿಗಿರಿ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಗೆ ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗ. "ನಾನು ಏಕಾಂಗಿ ಮಲೆಗ್ಹೋಗಬೇಕು, ಅಖಂಡ ಮಹಿಮನಾಗಬೇಕು, ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಾಗಬೇಕು" ಮಾದಪ್ಪನ ಮನದ ಅಭಿಲಾಷೆ ಇದು. ಇದು ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಲ್ಲಮನ ಪೂರ್ವದ ಸಂಗತಿಯನ್ನೋ, ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಮನ ನಂತರದ ಸಂಗತಿಯನ್ನೋ ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಾಗಬೇಕೆಂದರೆ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಅಲ್ಲಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಇರಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೇ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಲ್ಲಮನಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಊಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಅಂಕಿತ ದೈವ 'ಗುಹೇಶ್ವರ' ಮಲೆಯ ಈಶ್ವರನೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಇವು ಕೇವಲ ಊಹೆಗಳಷ್ಟೆ. ವಚನ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಈ ಮಾತುಗಳು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಕಲಾವಿದರ ಮನೋಧರ್ಮ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆ ಇದ್ದರೂ ಏಳು ಮಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪ ನೆಲೆಗೊಂಡ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಈ ಕಲಾವಿದರು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿಂದ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗ ಆಲಂಬಾಡಿ ಜುಂಜೇಗೌಡನದು. ಆಲಂಬಾಡಿ ಹದಿನಾರು ಸೀಮೆಯೊಳಗೇ ಹನ್ನೆರಡು ಜನ ಹಾಲು ಮತಸ್ಥರಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜುಂಜೇಗೌಡ ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ ಇವರ ದೃಢ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಮಾದಪ್ಪ ಒಕ್ಕಲಿನ ಭಿಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆರು ಜನ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು, ಆರು ಜನ ಜೀತಗಾರರು, ಏಳೂರು ಗೊಲ್ಲರ ಪೋಡು, ಏಳುಂಡಿ ದನ, ಏಳುಂಡಿ ಕುರಿ ಇವು ಜುಂಜೇಗೌಡನ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಮಾದಪ್ಪನ ಹಠ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬಡತನವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಈಗ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಆತನ ಲಕ್ಷ್ಯವಿದೆ. ಭಿನ್ನಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಧಾನ್ಯವನ್ನೇನೋ ದಾನ ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ಒಂದಂಕಣದ ಕಲ್ಲಿನ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಶಿವನಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಡಬೇಕಲ್ಲ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಈ ಹಟಮುನಿ,

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಜಟೆಮುನಿ, ಕಾಳಾಮುಖ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ನಾನು ದೇವಸ್ಥಾನ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ನನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಕೊರಳ ಮಾಂಗಲ್ಯ ಸರವೂ ಸಾಲದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಖಾರವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಶಿವನಿಗೆ ಒಂದಂಕಣದ (ಮಾದೇಶ್ವರರಿಗೆ) ದೇವಸ್ಥಾನ ಕಟ್ಟಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದರೇ (ದೇವರಗುಡ್ಡರು) ಈ ಶ್ರೀಮಂತನನ್ನು ಕೇಳಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಅವರು ಮಾದಪ್ಪ ಕೇಳಿದನೆಂತಲೋ, ಹೇಳಿದನೆಂತಲೋ ಇಲ್ಲಿ ಅರಿಕೆ ಮಾಡಿ ಬಿಡಬಹುದು. ಏನೇ ಆದರೂ ಮಾದಪ್ಪನ ವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪವೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಇದೇ ನಿಜವಿರಬಹುದೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಲು,ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖ ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ?

ಇಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ ಪಶುಪಾಲನೆಯಿಂದ ಅವನನ್ನು, ಅವನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೃಷಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆಲಂಬಾಡಿಯ ಈ ಸಿರಿ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಏಳುನೂರು ಗೊಲ್ಲರ ಹಟ್ಟಿಯ ಸಿರಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಭಾಗ್ಯವಾದಂತಿದೆ. ಈ ಸಿರಿಗಾಗಿಯೇ ಮಾದಪ್ಪ ಹಪಾಹಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪವಾಡಗಳ ಮೆರೆದು ಜುಂಜೇಗೌಡ ಒಪ್ಪುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅವರು ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಒಂದಂಕಣದ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಸಾಲೂರು ಮಠಕ್ಕೂ ಈ ಮಾದೇವನ ಮಠಕ್ಕೂ ಒಂದು ಗುರು ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಮಲೆ ಮಾದಪ್ಪ ಬಾಣಗಾರ ಕಬ್ಬೇಹೊಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು. ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ-ಜುಂಜೇಗೌಡರಿಂದ ಸೇವೆ ಪಡೆಯುವುದು, ಮಾದೇವ ಭಿನ್ನ ತೀರಿಸುವುದು.ಕೊನೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಆಲಂಬಾಡಿ ಹದಿನಾರು ಸೀಮೆ ಹಾಲು ಸಾಗರವಾಗಿ ಬಾಳಲಿ, ಹಾಲುಮಜ್ಜನ ಬೆಳೆಯಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮತ್ತೆ ಏಳು ಮಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿ ತನ್ನ ಆತಿಥ್ಯವನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಇನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಘರ್ಷದ, ರಚನಾತ್ಮಕ ಭಾಗಗಳೆಂದರೆ ಶ್ರವಣ ದೊರೆ ಸಾಲು, ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲು ಹಾಗೂ ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮನ ಸಾಲು. ಈ ಶ್ರವಣ ದೊರೆ ಸಾಲಂತೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಮತೀಯ ಮುಖವನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಾಲು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಶ್ರವಣ ದೊರೆಯನ್ನು ಜೈನನೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಮಾದಪ್ಪನ ಶೈವತನ ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾದಪ್ಪ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ತಿಳಿದಂತೆ, ಈ ಶ್ರವಣೇಶ್ವರ ಶಿವನ ೮ನೆಯ ಅವತಾರದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವನು. ಅದರಂತೆ ಮಾದಪ್ಪ ೯ನೆಯ ಅವತಾರದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವನು. ಈ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಶಿವನೇ (ಶೈವ) ಮೂಲ ಕರ್ತನಾಗಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರೆ ಈ ಶೈವಜೈನ ಸಂಘರ್ಷಗಳೇನು? ಅಥವಾ ಶೈವದಿಂದಲೇ ಜೈನ ಉದಯಿಸಿದೆಯೇ? ಈ ಅನುಮಾನಗಳ ನಡುವೆ ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೃಜಿಸಿ, ಹಾಡುವವರಿಗೂ ಈ

ಪೂರ್ವಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳು ತಿಳಿದಿರಲೇಬೇಕು. ಈ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಶೈವ-ವೈಷ್ಣವ; ಶೈವ-ಜೈನ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೇ ನಡೆದಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ಈ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೇ ಕಲಾವಿದರು ಅಲೌಕಿಕಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪುರಾಣೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರಷ್ಟೆ.

ಮಾದಪ್ಪ ಏಳುಮಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟು ಇಲ್ಲಿ ಆನೆದಿಂಬದ ಮಲೆಗೆ ಬಂದು ಕಂಬದ ಬೋಳಿಮ್ಯಾಲೆ ನಿಂತು ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ದೇವ ದೇವತೆಗಳ, ಮಾರಿ ಮಸಣಿಯರ, ದುರ್ಗಿಚಾಮುಂಡಿಯರ ಸುಳಿವಿಲ್ಲ. ಈ ಮೈಸೂರು ನಾಡಿನ ಯಾವ ಕಾರಾಗೃಹದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಯಾಗಿದ್ದಾರೋ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣ ದೊರೆಯ ಬಂಕಾಪುರ ಪಟ್ಟಣ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅರಮನೆ, ಅರಮನೆ ಸುತ್ತಲು ಕೋಟೆ. ಇದರ ಸಹಜ ವರ್ಣನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ದೇಶದ ಮಾಯ್ಕಾರ, ಉತ್ತರದೇಶದ ಮರಿದೇವರು ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದು ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಸಂತಸಪಟ್ಟರೆ ಈ ದೊರೆ ಉತ್ತರದೇಶದ ಮಾದಾರಿ, ಮಾದಯ್ಯನೋ ಎಂದು ಕುಲಜಾತಿ ಹಿಡಿದು ಹಲುಬುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ನೀನು ಮಾದರಿ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ನನ್ನ ಕಾಲಿಗೆ ತಕ್ಕಂತಹ ಚೆಮ್ಮಾ್ಮಳಿಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವೆಯೋ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಇಷ್ಟು ಅಪಮಾನ ಸಾಕಿತ್ತು. ಈ ರಾಜಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನೇ ಸರ್ವನಾಶ ಮಾಡಿಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಉರಿಚಮ್ಮಾ್ಮಳಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ ಸಾಧನೆಯನ್ನೇ ಅದೇ ಹರಳಯ್ಯನ ಕೈಲಿಂದ ಮಾಡಿಸಿ (ಆತನ ಹೆಂಡತಿಯ ಚರ್ಮದಿಂದ) ಉರಿಚೆಮ್ಮಾ್ಮಳಿಗೆ ಮೂಲಕ ಶ್ರವಣ ದೊರೆ ನಾಶ ಹೊಂದುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರತೀಕಾರವೇ ಇಲ್ಲಿಯದು. ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮಾದೇಶ್ವರನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಪರಿಸೆ, ಪೂಜೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತದೇ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಮಾದಪ್ಪನಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದರು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಏಳುಮಲೆ ಕಾಡಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಮೈಮರೆಯುವ ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಕಾವ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ರಚನಾತ್ಮಕ ಸಾಲು ಸಂಕಮ್ಮನದು. ಸೋಲಿಗ ಸಮುದಾಯದ ಕುಲದ ಕಟ್ಟು-ಪಾಡು ಹೇಗೆ ಸಂಕಮ್ಮನಂತಹ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಸಹಾಯಕಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ, ಅಪವಿತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಇನ್ನು ಸರಗೂರಯ್ಯನ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಪಾತ್ರ ಕಡಿಮೆ ಎನ್ನಿಸಿದರೂ, ಇದು ಆತನ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಎಣ್ಣೆ ಮಜ್ಜನದ ಸೇವೆಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತ ಮೂಗಪ್ಪನನ್ನು ಮಾದೇಶ್ವರ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪಡೆಯುವ ಮೊದಲು ಮುದುಕು ತೊರೆ ಮಲ್ಲಣ್ಣನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಕಷ್ಟ ನಿಷ್ಠುರಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ನನಗಾಗಿ ಅಚ್ಚೆಳ್ಳೆಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಜ್ಜನವಾಗಬೇಕು. ನಿನಗೆ ಸಾವಿರಾರು ಒಕ್ಕಲಿದೆ. ಆ ಒಕ್ಕಲಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರ ನಿಜ ಒಕ್ಕಲನ್ನು ಕೊಡು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮಲ್ಲಣ್ಣ ತಿರುಪತಿ ವೆಂಕಟಸ್ವಾಮಿ ಹಾಗು ಬಿಳಿಗಿರಿ

[illegible]

ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯ ಒಕ್ಕಲು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವು ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಸರಿ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ನಿನ್ನ ಒಕ್ಕಲೇ ಬೇಕೆಂದು ಹಠ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಕಲ್ಯಾಣದ ಶರಣರತ್ತ ತೋರಿಸಿದರೆ ಅವರೇ ನನಗಿಂತ ದೊಡ್ಡವರು (ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ಎಂದಿರಬೇಕು) ಅವರು ಬಂದು ನನಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಮಜ್ಜನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯನಾ? ಎಂದು ಅನುಮಾನ ಪಟ್ಟು ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲನ್ನೇ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಕಲ್ಯಾಣದ ಶರಣರ ಬಗೆಗೆ ವರ್ಣನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾದಪ್ಪ ಹಿಡಿದ ಹಠ ಬಿಡದೆ ನನಗೆ ಬಡವರಾಗಲಿ, ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರು ನಿಜ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿರಲಿ ನನ್ನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡು ಎರಡೇ ಜಾತಿ ನನಗೆ ಇವರೇ ಶರಣರಾಗಿ ಬರಲಿ ಎಂದಾಗ ಮಲ್ಲಣ್ಣ ಉಪ್ಪಲಿಗ ಶೆಟ್ರ (ಮೇಲ್ ಶೆಟ್ರ) ನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಅವರ ವಿವರಣೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸರಗೂರು ಮಠದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಈ ಮೂಗಯ್ಯ ರಾಮಯ್ಯ ದಂಪತಿಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾಗ ಮಾದಪ್ಪ ಅನೇಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜೋಳ, ರಾಗಿ, ಗದ್ದೆ, ಸೊಪ್ಪು, ಊಟದ ಅನ್ನವನ್ನೂ ತನ್ನ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾದಪ್ಪನಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಡುಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ತಮ್ಮ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಮಾದಪ್ಪನ ಸೇವೆಗೆ ಅಣಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ತಂಬಡಿ, ಬೇಡಗಂಪಣದವರೂ ಏಳುಮಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪನ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ತನಗೆ ಹೀಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗುವ, ಶ್ರೀ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಈ ಹಠದಿಂದ ತನ್ನ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಮಾದಪ್ಪ ಜನಪದರ ಕಾವ್ಯತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಮಾದಪ್ಪನ ಅಂತಿಮವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಒಕ್ಕಲು ಸೇವೆಯ ಸಾಧನೆ ಇಲ್ಲಿ ಈಡೇರಿದಂತಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯ ಮಂಗಳಾರತಿಯಂತೂ ಒಟ್ಟು ಮಾದಪ್ಪನ ಸಾಧನೆಯ ಮುನ್ನೋಟದಂತಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಮಾರೋಪಗೊಳಿಸುವಾಗಲೂ ಆದಿ ಅಂತ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ ಕಣ್ಣೋಟವನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ಇಲ್ಲಿ ತುಂಬುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಗಾಧವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪುರಾಣಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ತಮ್ಮ ಕುಲದ ವೀರ ದೈವಗಳಾದ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಎತ್ತಪ್ಪ, ಚಿತ್ರದೇವರು, ಕಾಟಮುದೇವರು, ಕೇತೇದೇವರು, ಪಾತೇದೇವರು, ದೇವಸಂದ್ರ ಮಾರಮ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮುಖ ವೀರರ ಚರಿತ್ರೆಗಳೇ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಭಾಗವಾಗಿವೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಥನವಂತೂ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ರೋಚಕ ಹಾಗೂ ಅದ್ಭುತವೆನ್ನಿಸಿದೆ. ಕುಲ ಬೆಡಗುಗಳ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಾಲ್ಕು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಈ ಕಥನ ಜುಂಜಪ್ಪನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಾಕಾರದಂತಿದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವರ್ಗವಾದ 'ಗಣೆ' ಯವರಂತೂ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪಶುಪಾಲನಾ ವೃತ್ತಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೇ ಆ ಕಥನ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವುದು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ

[illegible]

[illegible]

ಅನನ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪ ಇಲ್ಲಿನ ನಾಯಕ. ಕಲಾವಿದರ ಪ್ರಕಾರ ದೈವೀ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು. ತನಗೆದುರಾಗುವ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಮುಗ್ಧವಾಗಿ, ಅಷ್ಟೇ ಕಠೋರವಾಗಿ ಎದುರಿಸುವ ಛಾತಿಯುಳ್ಳವನು. ಕುಲದ ಪ್ರತಿನಾಯಕರಂತಿರುವ ತನ್ನ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರೊಡನೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಹೋರಾಡುತ್ತ, ತುಂಬಾ ಅವರ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನ ತಿದ್ದುತ್ತ, ಸಹಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಈ ಜುಂಜಪ್ಪನದು. ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಕುಲದವರೇ ತನಗೆ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿ, ವೃತ್ತಿ ವೈಷಮ್ಯಗಳಿಂದ ಅವರಿಟ್ಟ ವಿಷವನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರೊಂದಿಗೆ ಸಾಯುವುದು ತುಂಬಾ ಕರುಣಾಜನಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಒಳಗನ್ನು ತೆರೆದಿಡುವ ಅಗ್ನಿದಿವ್ಯದಂತಿವೆ. ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರಾದ ಮಾರಣ್ಣ, ಮೈಲಣ್ಣ ಜತೆಯ ಸಂಗಾತಿ ಬಡಮೈಲ ಇವರ ಸಾಹಸ ಚೈತನ್ಯಗಳ ಮಾನವೀಯ ಹಂದರವೇ ಈ ಕಾವ್ಯ. ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮೇರು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ ಕಲಾವಿದರು. ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ, ದೈವಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಶು ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತಿರುವ ಹೋರಿ ಬಡಮೈಲನಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಕಾವ್ಯದ ಭಾಗ (ಸಂದು) ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಸ್ವತಃ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ 'ಗಣೆ' ಹಾಗೂ ಪಶುಸಂಬಂಧವನ್ನು ತುಂಬಾ ಅನನ್ಯ ಲಯದಲ್ಲೇ ಹಿಡಿದಿಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರೇ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ ಜುಂಜಪ್ಪನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಷ್ಟು ಆಪ್ತತೆಯನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆತ ಅನಾಥನಂತೆ ಕಾಣಿಸದೆ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯನಂತೆಯೂ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪಾಳೇಗಾರನಂತೆಯೂ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಏನೂ ಅರಿಯದ ಮುಗ್ಧನಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುವುದುಂಟು. ಈ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಿದಂತೆಲ್ಲ ಕಲಾವಿದರ ಮೌಖಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕುಳಿತಂತಿರುವ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಆತ್ಮ ಕಥಾನಕವೇ ತೆರದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಲಬೆಡಗುಗಳು, ಅದರ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳು, ದೈವದ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಂತಾದ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ಕಾಣಿಸುವ ರೀತಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಮೈದುಂಬಿಕೊಂಡಂತೆ, ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮೊದಲುಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, (ಇಲ್ಲಿ ಯಾರ್‍ಯಾರ ನೆನುದೇವು) ಮೊದಲು ಸಿತ್ತಯ್ಯ ಕಾಟುಮುಲಿಂಗರು ಹುಟ್ಟುವುದು, ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಂದೆಯಾದ ಕೆಂಗರು ಮಲ್ಲೇಗೌಡ ಮತ್ತು ಈತನ ಮದುವೆ ವಿಚಾರ. ಇದಾದ

[illegible]

[illegible]

ಮೇಲೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹುಟ್ಟಿನ ಸಂದು. ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಜುಂಜುಪ್ಪನ ಚರಿತ್ರೆ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವುದು. ಆತನ ಹಿಂದಿನ ದೀರ್ಘ ಚರಿತ್ರೆ ಪೂರ್ವಿಕರ ಕನಸು, ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಇದನ್ನು ಫ್ಲ್ಯಾಶ್ ಬ್ಯಾಕ್ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದರು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲವಾಗಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕುಲದೈವ, ಸುತ್ತಲ ದೈವ, ಫಲವಂತಿಕೆಯ ದೈವ, ಭೂಮಿ ತಾಯಿ, ಬಿದಿರು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನೆನೆದು, ಮದುನಾರಿ ವೀರ, ಮದುಗದ ಗುಡ್ಡದ ಕಲಿಬೀರ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಮೊದಲ ಸೊಲ್ಲಾಗಿ ಕಲಾವಿದರು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ತಾಯಿ ಸಿನ್ನಮ್ಮ ಸಂಕಮ್ಮನಂತೆ ಬಂಜೆತನದ ಶಾಪನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಹಂಗಿಗೆ ಈಡಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಮದುವೆಯಾಗಿ ೧೨ ವರ್ಷವಾದರೂ ದನಕರುಗಳೊಂದಿಗೆ ಜರಿಮಲೆ ಸೀಮೆಗೆ ಹೋಗಿದ್ದ ಕೆಂಗರು ಮಲ್ಲೇಗೌಡ ಬರದೇ ಇದ್ದಾಗ ಸಿನ್ನಮ್ಮ ಮನೆಗೆಲಸದಲ್ಲೇ ಕಾಲ ನೂಕುವ ಸ್ಥಿತಿ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಅತ್ತ ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿಯರೂ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಕೊಡುವವರೇ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ತಿಳಿದು ಬೇಸತ್ತು ಕೊನೆಗೆ ಶಿವನ ಜಪ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಸಂಕಟವ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಒಮ್ಮೆ ನೀರಿನ ಮಡುವಿನಲ್ಲಿ ಬೀಳಲೆಂದು ಹೋದರೆ ನೀರೇ ಬತ್ತಿ ಇಂಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಕೆಯ ಸಾವಿನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಆಕೆಯನ್ನು ಬದುಕಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರೆಮ್ಮ ಆಕೆಯ ಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನೂ ನಿವೇದಿಸಿ ಸಾಂತ್ವನ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಾಮೀಣ ಕುಲ ಸಮಾಜದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ ಕಲಾವಿದರು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಾನೇನೇ ಆದರೂ 'ಬಂಜೆ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ತಾಯಿಯಾಗಲೇಬೇಕೆಂಬ ಹಠ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಶಿವ ಮತ್ತು ಈಕೆಯ ನಡುವೆ ವಾಗ್ವಾದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನೆ ಹೂವಿನಂಗೆ
ಕೆನ್ನೆಗೂ ನೆರಿ ಬಂದಾವೆ
ಇನ್ನೂ ಬೇಕೇನೆ ಸಿನ್ನಮ್ಮ
ಮಕ್ಕಳು ಫಲುಗಳೋ ||

ಅತ್ತಿ ಹೂವಿನಂಗೆ
ನೆತ್ತೀಗೂ ನೆರೆ ಬಂದವೆ
ಇನ್ನೂ ಬೇಕೇನೆ ಸಿನ್ನಮ್ಮ
ಮಕ್ಕಳು ಫಲಗಳೂ || ಎಂದರೆ,

ಸಿನ್ನಮ್ಮ

[illegible]

ಆಗಲೆ ಹುಟ್ಟುಲಿ ಸ್ವಾಮಿ
ಈಗಲೆ ಸಾಯಲಿ ಸ್ವಾಮಿ
ಬಂಚೆ ಎಂಬ ಸೊಲ್ಲ
ಇಂಗುಸಯ್ಯೋ
ಸಂಚೆ ಹುಟ್ಟಲಿ ಸ್ವಾಮಿ
ಮುಂಜಲೆ ಸಾಯಿಲಿ ಸ್ವಾಮಿ
ಬಂಚೆಂಬ ಸೊಲ್ಲ ಇಂಗುಸಯ್ಯೋ ||

ಕೊನೆಗೆ ಆಕೆಯ ನಂಬಿಕೆಯ ಫಲ ಇಲ್ಲಿ ಈಡೇರುತ್ತದೆ. ಮೂರು ಗಂಡು, ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಫಲ ಪಡೆದು ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಫಲದ ಒಂದು ಅವತಾರವೇ ಜುಂಜಪ್ಪ. ಶಿವ ಪಾರ್ವತಿಯರ ಆಕಾಶದ ಮಗ ವೀರಭದ್ರ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಎನ್ನುವ ಪುರಾಣವನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ಇಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹೊಟ್ಟೆಯಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಸೂತಕ ಬೆರಕೆ, ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಎಂಜಲು ಬೆರಕೆ, ಹಾಗಾಗಿ ಒಂಬತ್ತು ತಿಂಗಳೂ ತಾಯಿಯ ಬಲಗಡೆ ಭುಜದಲ್ಲಿದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಬಂಗಾರದ ಹಲ್ಲಿಯಾಗಿ ಜುಂಜಪ್ಪ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನಂತೆ. ಈ ಅಸಹಜವಾದ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಬಯಸುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಮಹೋನ್ನತಿಯನ್ನು ತಂದು ಕೊಳ್ಳುವ, ಮಹಾನ್ ಪವಾಡ, ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ, ವೀರರನ್ನು ಅಪೌರುಷವಾಗಿ ಮೆರೆಸುವ, ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಬಯಸುವ ಜಾಯಮಾನವನ್ನು ಮೊದಲೇ ಇವರು ಕಾವ್ಯದ ಸಮುದಾಯ ಪ್ರಿಯತೆಗಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಜುಂಜಪ್ಪ ಅಸಾಮಾನ್ಯನಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮಾರಣ್ಣ, ಮೈಲಣ್ಣ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಹಾವು, ಚೇಳುಗಳೊಂದಿಗೆ ಏಳು ವರ್ಷ ವಾಸ ಮಾಡುವುದು ೭ ದಿನದಲ್ಲೇ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ತೋರಿಸುವುದು. ಕಾಡಿನ ಜೀವ ಜಂತುಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಆಗಲೇ ತನ್ನ ತಾಯಿಯಿಂದ ಬಾಣ, ಸಿಪ್ಪುಕೊಡಲಿ, ಲಿಂಗ, ನಡುಕಟ್ಟು, ವಜ್ರದ ಕಿರೀಟ, ಕಾಲಿಗೆ ತೋಡ, ಕೈಗೆ ನಾಗಬೆತ್ತ, ಕರಿಕಂಬಳಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಶಿವನಿಂದ ಉರಿಗಣ್ಣು, ಉರಿ ಅಸ್ತ್ರವೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ೧೬ ವರ್ಷ ಮಾತ್ರ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ೭ ಲಕ್ಷ ದನಗಳನ್ನು ಕಾಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದನಕಾಯುವುದು ತನ್ನ ಕುಲದ ಕಸುಬು. ಪಶುಪಾಲನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮುದಾಯದೊಳಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ನೆಲೆಸಿರಬೇಕಾದರೆ ಈ ವೃತ್ತಿಯೇ ಆತನಿಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದು. ಜುಂಜಪ್ಪ ಆಗಲೇ ಆ ವೃತ್ತಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಬಹುದಾದ, ತನಗೆ ವೈರಿಗಳಾಗಬಹುದಾದ ಅರಮನೆಯ ದ್ವಾರಪಾಲಕರಾಗಿದ್ದ, ಕಂಬೇರ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರ ಉಪಟಳ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಿನ್ನಮ್ಮನ ಒಡಲೊಳಗಿರುವಾಗಲೇ ಮೂರು

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ತಿಂಗಳದವನಾಗಿದ್ದ. ಒಡಲೊಳಗೆ ಮಾತಾಡಿ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಆಶ್ಚರ್ಯಗೊಳಿಸಿದ್ದ ಈ ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕುಲದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳು, ತಾಯಿಯ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಘಳಿಗೆಗಳನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನೇ ಕುಲದ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನೇ ಮೂರು ತಿಂಗಳವರೆಗೆ ಮುಟ್ಟಬಾರದೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಿರ್ಧಾರ ಸೂತಕವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ ಮುಟ್ಟಿದರೂ ಸೂತಕವೇ ಎನ್ನುವ ಕಟ್ಟಳೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಮೂರು ತಿಂಗಳು ಬೇರೆ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕುಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇಂದಿಗೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿದೆ. ಕಲಾವಿದರೂ ಅವರೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನಾವರ್ತಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ನಿರ್ಧಾರ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೀವವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ತಕ್ಷಣ ಕಂಡು ಬಿಡುವುದಾದರೂ, ಕುಲದ ಕಟ್ಟಳೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಪೂರ್ವಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಲದ ಈ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟಾದರೂ ಜುಂಜಪ್ಪ ಸಿನ್ನಮ್ಮನ ಮಗನಾಗುವುದು, ಆಕೆಯ ಎದೆಹಾಲು ಕುಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ. ಈ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನೂ ಕಲಾವಿದರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮೂರು ತಿಂಗಳಿನವ ಇರುವಾಗಲೇ ಆತ ಬೆಳೆದ ಮಗನಂತೆ ಆಡುತ್ತಾನೆ. ಅತ್ತ ಮ್ಯಾದಾರ ಚನ್ನಣ್ಣ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ತೊಟ್ಲ ಹೆಣೆಯಲು ಹೋದರೆ ಸೂತಕವಾಗಿ ಕಾಡುವುದು. ಮಡಿಯಿಂದ ಈತನಿಗೆ ಮೀಸಲು ತಂದ ಮೇಲೆ ತೊಟ್ಟಿಲು ರೂಪು ಪಡೆಯುವುದು. ಜುಂಜಪ್ಪ ಇಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡವನು ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಮತ್ತೆ ತಾಯಿ ಸಿನ್ನಮ್ಮ ಈ ಮಕ್ಕಳ ಪಡೆದದ್ದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನ, ಅಪಮಾನಗಳು ಎದುರಾದದ್ದು. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿಯಾಗಿಯೇ ಸಿನ್ನಮ್ಮ ಎದುರಿಸಿದ್ದ ಜನರು ಕೊನೆಗೆ ಇವಳಲ್ಲಿಯೇ ಕ್ಷಮೆ ಕೋರಿ ತಮ್ಮ ತಪ್ಪನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದು. ಸ್ವತಃ ಮಗನೂ ತಾಯಿಯನ್ನು ಅನೇಕ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಒಡ್ಡಿದ್ದು. (ಈಕೆ ಪತಿವ್ರತೆ ಎಂದು ತಿಳಿದದ್ದು) ಇಷ್ಟಾದರೂ ಈ ಮೂವರು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಜವಳ ತೆಗೆಸಿ ಮಾರಣ್ಣ, ಮೈಲಣ್ಣ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದು ಈ ತಾಯಿಯ ಅಂತಃ ಕರಣವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪ ಕುರುಬರ ಹುಡುಗ ಉಂಡಾಡ ಪದ್ಮಣ್ಣನ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದಕ್ಕೆ ಆತನಿಗೂ ಏನಾದರೂ ಗುರುತು ಕೊಡಬೇಕು, ಋಣ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿ ಹುತ್ತದೊಳಗಿಂದ ನೂರಾರು ಕುರಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅವನಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅತ್ತ ಕೆಂಗುರು ಮಲ್ಲೇಗೌಡ ಜರಿಮಲೆ ಸೀಮೆಯಿಂದ ಪೋಡಿಗೆ ಮರುಳುತ್ತಾನೆ. ಜನ ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಆಡಿಕೊಂಡಾಗ ನಿಜವಿದ್ದರೆ ಈ ಕಂಬೇರ ಸಿನ್ನಿಯನ್ನು ಕಡಿದೇ ಬಿಡುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳಿ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಾರಣ್ಣ, ಮೈಲಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಸಿನ್ನಮ್ಮನಿದ್ದ ಅರಮನೆಗೆ ಬಂದಾಕ್ಷಣ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಈತನ (ಜುಂಜಪ್ಪ) ಸೂರ್ಯ ಪ್ರಕಾಶವಾದ ಮುಖ ಲಕ್ಷಣ ನೋಡಿ ಮೂರ್ಛೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ತಂದೆ -ತಾಯಿಗಳನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪನೇ ಒಂದು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸತಿಯ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ತನ್ನ ದಿವ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಬೀತಾದದ್ದನ್ನು ತಿಳಿದ ಕೆಂಗರು ಮಲ್ಲೇಗೌಡ ಆನಂದ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮೂರು ಗಂಡಿನ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಶಿವ ಮಾತಿನಂತೆ ಮೂರು ವರ್ಷಕ್ಕೆ ತಂದೆ ಕೆಂಗರು ಮಲ್ಲೇಗೌಡನಿಗೆ ಸಾವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾವಿನ ಸೂತಕ ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗಲೇ ಈ ಗೊಲ್ಲರು ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಸಿನ್ನಮ್ಮ ತನ್ನ ಗಂಡ ಸತ್ತ ಮೂರು ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕಡುಬಡತನವನ್ನು ನೋಡಿ ಕಂಗಲಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಮಕ್ಕಳೇ ಆಕೆಗೆ ಧೈರ್ಯ ತುಂಬಿ ಅರಮನೆಯ ಬಿಟ್ಟು ಕಾಡು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಇಡೀ ಕಾಡಿನ ಕಡು ಕಷ್ಟ ಸಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಬದುಕುವ ಛಲವನ್ನು ತುಂಬಿರುತ್ತದೆ. ಸೌದೆ ಹೊತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಲಹುವ ಅವಳ ಸ್ಥಿತಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಆಸರಿಕೆ-ಬೇಸರಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಮತ್ತೆ ಅವಳೊಂದಿಗೆ ಕಳುವಾರ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದು ಸೇರುವ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇತ್ತ ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಂಗಿ ಮಾರಕ್ಕನ ಮದುವೆ ನಡೆದು ಕಂಬೇರ ಗೊಲ್ಲರ ಮನೆ ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ತಂಗಿಗೆ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಏಳು ಹಸುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಏಳು ಗೂಡಿನ ದನಗಳಿಂದ ಆರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಜುಂಜಪ್ಪನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಕಳುವಾರ ಹಳ್ಳಿಯ ದಿನ್ನಿಯ ಒಂದು ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಏಳುರೊಪ್ಪ ಕಟ್ಟಿ ಏಳು ದನಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಇಟ್ಟು ಸಾಕುತ್ತಾರೆ. ಮಾರಣ್ಣ ಮೈಲಣ್ಣ ಜುಂಜಪ್ಪರಿಗೆ ಈಗ ದನ ಕಾಯುವುದೇ ಕಾಯಕವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಶಿವ ಇವರ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಬಣ್ಣಕ್ಕೊಂದು ಲಕ್ಷ, ಬಾಲಕ್ಕೊಂದು ಲಕ್ಷ ಹೀಗೆ ಏಳು ಲಕ್ಷ ದನಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಳ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಏಳು ಲಕ್ಷದ ದನಗಳನ್ನು ಆಳುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಆಗಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರು (ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮಾವಂದಿರು) ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ರೊಪ್ಪ ಕಟ್ಟಿದರೂ ಏಳು ಲಕ್ಷ ದನಗಳನ್ನು ಆಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇರಲಿ, ಈ ದನಗಳಿಗೂ ಹುಲ್ಲು, ನೀರು ದೊರೆಯದ ಹಾಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ದನಗಳೆಲ್ಲಾ ಸಂಪಾಗಿ ಮೇಯ್ದು, ನೀರು ಕುಡಿದು ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನೂ ಈ ಸಂತಸದಲ್ಲಿ ರನ್ನದ ಗಣೆ ಹಿಡಿದು ಗೋವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಾಲ ಕಳೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಸಂತಸವನ್ನು, ಈ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ತಡೆಯಲಾರದಂತಾಗಿ ಕಂಬೇರಗೊಲ್ಲರು ಸಹಜವಾಗಿ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಹಾಗೂ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಈ ಪಶುಸಂಪತ್ತನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲು ಮಾಟದ ತಂತ್ರ ಹೂಡುತ್ತಾರೆ. ಪುರಸಕ್ಕನ ಕೆರೆಗೆ ಮಾಟ ಮಾಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಪಶುಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರಲ್ಲೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮಹಿಮೆ, ಪವಾಡ, ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಕ್ಕನ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಪಶುಗಳು ಬದುಕಿ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅವರಿಂದಲೇ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪಡೆದ ಏಳು ಹಸುಗಳು ಏಳೂರು ಸೀಮೆಗೆ ಹೆಸರಾದದ್ದು. ಗೊಲ್ಲರ ಪಶುಪಾಲನಾ ವೃತ್ತಿಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಅಧಿಪತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದು, ತನ್ನ ಸಮ ಕುಲದೊಂದಿಗೆ ಪೈಪೋಟಿಯೆನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಬೆಳೆದದ್ದು ಸಹಜವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ರೋಗದ ಹಸು ಬಡಮ್ಮೈಲನ ಮೂಲಕವಾದರೂ ದನಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದವರಿಗೆ ಸೋಲುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಇದೇ ಬಡಮ್ಮೈಲ ಜುಂಜಪ್ಪನ ದನಗಳ ಅಧಿಪತಿಯಾಗುವ ಮೂಲಕ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಹಸಗಳಿಗೆ ತಾನು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಶಕ್ತಿ ಯುಕ್ತಿಗಳೇ ಈ ಬಡಮ್ಮೈಲನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ, ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಕಾವ್ಯದ ಭಾಗವನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ಈ 'ಬಡಮ್ಮೈಲ' ನಿಗೆ ಮೀಸಲಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪಶು ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗೆ ಕಾಡು ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು, ಕರುಣೆ, ಮಮಕಾರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ 'ಸಂದು' ಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಬಡಮ್ಮೈಲನ ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ಕಟವಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬಡಮ್ಮೈಲನ ಸಂದು ತುಂಬಾ ದೀರ್ಘವಾಗಿರುವಂತಹದ್ದು. ಬಡಮ್ಮೈಲನೂ ಇಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಮಹಾನಂದಿಯಾಗಿ, ಮಾತನಾಡುವ ಕಾಲಜ್ಞಾನದ ಎತ್ತಾಗಿ, ತುಂಬಾ ಸಾಹಸಪ್ರಿಯನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರರು ಒಕ್ಕಲು, ಮನೆಮಠ, ಸಿಸುಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಸಂಪಾದಿಸುವ ಕೆಲಸಮಾಡಿದರೆ, ಈ ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ಕುಲದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲು ಕೆರೆ, ಕಾಲುವೆಗಳನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾ, ಸಾಹಸ ಮೆರೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಕೆರೆಗೆ ಮಾಟ ಮಾಡಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗವಾಗಿರಲಿ, ಬಡ ಮ್ಮೈಲನನ್ನು ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸದಂತೆ ಗೂಡಿನ ದನಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾಗಲೀ, ಸಾಣೇಕೆರೆ ಪುಟ್ಟಣ್ಣನಂತಹ ಮಹಾಮಾಟಗಾರನನ್ನು ಮಣಿಸಿ ಆತನ ಅವರೆ, ಕೃಷಿ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲಿ, ಮುತ್ತಿನ ಶೆಟ್ಟಿ ಬಡಮ್ಮೈಲನನ್ನು ಖರೀದಿಗೆ ಕೇಳಿದಾಗ ನಡೆದ ಘಟನೆ, ಚೋಳೂರು ರಾಜರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಮುಂದೆ ಪಾಳೆಗಾರನಾಗಿ, ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳ ಅಧಿಕಾರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದು ಇದೆಲ್ಲ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸಾಹಸ ಪರಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಎತ್ತರಿಸಿದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಈ ಕಲಾವಿದರು ತಮ್ಮ ಕುಲದ ವೀರನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ಸಾಹಸ ವೈಭವಗಳನ್ನು ತುಂಬಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಬಡಕಟ್ಟು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ತೋರಿಸಿ ವೈಭವಗಳನ್ನು ತುಂಬಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತುಂಬಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಉದಾ: ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಕಾಲದ ಪಾಳೇಗಾರಿಕೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳೂ, ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳೂ, ಕೋಟೆ ಪ್ರದೇಶದ ವಿವರಗಳೂ, ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳ ಒಡೆತನ,

ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದ ರಾಜ ತೆರಿಗೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಾಸ್ತವವೆಂಬಂತೆಯೇ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನತೆಗಳು ಬೆರೆತು ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿಸಿವೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ದಿನನಿತ್ಯದ ಜೀವನ ಪರಿಕರಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ವಿವರಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ರಚನೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಟ್ಟಿ-ಕಣತಿ-ಅಂಬು-ಗುಡಿಕಟ್ಟು-ಕಟ್ಟೇಮನೆಗಳ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲೀ, ಹಾಲು, ಮೊಸರು, ಬೆಣ್ಣೆ, ಕೊಡಲಿ, ಕಂಬಳಿ, ಬಿದಿರು, ಮೆಟ್ಟಿನಂತಹ ವಿವರಗಳು ಅವರ ಬಾಳಿನ ಕುಲದ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕಲಾವಿದರು ತಮ್ಮ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೇ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಭಿನ್ನತೆ, ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಇರುವುದೇ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ. ತಲೆಮಾರುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪುಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಾಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೇ ಕೃತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಕಸನಕ್ಕೆ ಕುಲ ವೈರತ್ವ ಅಡ್ಡಿಯಾದರೂ ತಾನಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆದು ಅಂತಿಮ ಗೆಲುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಈ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯದ ಕಲಾವಿದರು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಗೆಯ ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು, ಸಮುದಾಯದ ಜೀವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದೇ ಆ ಕಲಾವಿದರ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವಿದೆ. ಕುರುಬರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಂಪರೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ ಇಂದು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಂಡ ದೈವವೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಆತನನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಹಬ್ಬ, ಹುಣ್ಣಿಮೆ, ಜಾತ್ರೆ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟಿರುವ ಗೊರವರು (ವಗ್ಗಯ್ಯಗಳು) ಈ ಕುಲದ ಪ್ರಧಾನ ಸಂವಹನಕಾರರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಲವು ಕುಲ ವರ್ಗ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಇವರೇ ಈತನ ಕಥನಗಳನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರದು ಧರ್ಮ ಭಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನಿಸಿದರೂ ಮೈಲಾರನ ಒಕ್ಕಲು ಮನೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ, ಈ ಮನೆಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಮೈಲಾರನ ನಡುವೆ ಒಂದು ಜೈವಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ ಬರೀ ಕಾವ್ಯವಾಗಿರದೆ ಅದೊಂದು ಕುಲದ ವೃತ್ತಿ, ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಕುಲಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ,

ರಾಜಕೀಯತೆ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗುವ, ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವೀರ, ದೈವ ಇಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನಾಗುವ ಹಲವು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ಜೀವಂತವಾಗಿರಿಸಿದೆ. ದಟ್ಟವಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಮೈಲಾರನನ್ನು ವಿಸ್ತಾರಗೊಳಿಸುವ, ಕನ್ನಡದ ಆಚೆಯೂ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಖಂಡಿತ ಈ ಕಲಾವಿದರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಕಾವ್ಯ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇದನ್ನು 'ಗುಡ್ಡದ ಮಲ್ಲಯ್ಯನ' ಅಥವಾ 'ಮೀನಗುಂದಿ ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಕಾವ್ಯ' ಎಂದು ಬಿಡಬಹುದು. ಮಲ್ಲಯ್ಯ, ಮೈಲಾರ, ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಏಳ್ಕೋಟಿ, ಮಾಯ್ಕಾರ ಎಲ್ಲಾ ಶಿವನ ಒಂದೇ ದ್ರಾವಿಡ ರೂಪಗಳಾದರೂ, ಆತನ ನೆಲೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಂದ ಒಡಗೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣ-ಕಥನಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೈಲಾರನಿಂದ ಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಸುರರ ವಧೆಯ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಮನಸ್ಸುಗಳು ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ, ರಕ್ತ ಅರ್ಪಣೆಗೆ, ನಾಲ್ಕಾರು ಊರುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿ 'ಬಡಿಗಿ ಕಾಳಗ' (ಹೊಡೆದಾಡಲೆಂದೇ) ಮಾಡುವ, ಕೆಲವಾರು ಜನ ಸಾಯುವ ಈ ಮೈಲಾರನ ಪುರಾಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಏನೆನ್ನುವುದು? ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರನ್ನು ಮೈಲಾರ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ, ಸಂಹರಿಸುತ್ತಾನೆ.ಎಂಬುವ ಕಾಲದ ಒಂದು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಹಲವು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಉರುಲು ಹಾಕುವ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಧರ್ಮ ದೇವರು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಎನ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಪವಾಡ ಬರೀ ಪವಾಡಗಳಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬೇಕಾಯ್ತು. ಹಲವು ಮೈಲಾರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಪವಾಡಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯಂತೆ ಬಡಿಗಿ ಕಾಳಗವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿರುವಂತೆ ಸ್ವತಃ ಕಂಚಾವೀರರು ಇದು ಮೈಲಾರನಿಗೆ ತಾವು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಭಕ್ತಿ, ಸೇವೆ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಡಲಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಕಾವ್ಯದ ಸಂತಸಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಗೊರವರು (ವಗ್ಗಯ್ಯ) ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಬಿಡಿ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಮಹಿಮೆ, ಆತನ ಸಾಹಸ-ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸಿ ತೋರಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಗೊರವಯ್ಯಗಳನ್ನೇ ಜನತೆ ಮೈಲಾರನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಗೊರವಯ್ಯನ ವೇಷದಲ್ಲಿಯೇ. ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ, ಪವಾಡ ತೋರಿಸುವಾಗ, ಕುಲದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಾಗ ಮೈಲಾರ ಗೊರವನಾಗಿಯೇ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ವೇಷ ಮರೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಈ ವಿಧಾನ ಆತನನ್ನು ಕಳ್ಳ ಗೊರವನನ್ನಾಗಿಸಿದರೂ ಆತನ ಮಾಯ್ಕಾರತನಕ್ಕೆ, ಭಂಡಾರದ ಲೀಲೆಗೆ ಜನತೆ ಭಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಕುರಿಸಂಗೋಪನೆಯಂತಹ

ಕುಲವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ, ಆತನಿಂದ ನಾಶ ಹೊಂದಿದ್ದನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯುವ ಮೂಲಕ ಒಪ್ಪಂದವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬಂದವಳು ಇಲ್ಲಿ ಕೋಮಾಲೆಯಾಗಿರಬಹುದು, ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನಾಗಿರಬಹುದು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಹೆಣ್ಣು ಹಾಗೂ ವೃತ್ತಿಗಳೆರಡನ್ನು ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಒಂದುಕಡೆ ಹೆಂಡತಿ ('ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಸಂದಿ' ಯಲ್ಲಿ) ಮಾಳಮ್ಮನ ಮೇಲೆ ಮೈಲಾರನು ಬೆಟ್ಟು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ನಿನ್ನಮ್ಯಾಲೆ ನಾನು ಇನ್ನೊಬ್ಬಳ ತರದಿದ್ದರೆ ಈ ಕೋರಂಗಿಯನ್ನೇ ನಾನು ತೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಬಹುಶಃ ಇದು ಗ್ವಾರಪ್ಪಗಳಿಗೆ ಒದಗಿದ ಸಂದರ್ಭವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆಗ ಮಾಳವ್ವ 'ಈ ಕುಂದಿದ ಮಾತು ಆಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕುರಿಹಟ್ಟಿ ಗೊಬ್ಬರದ ಬಳಿ ಹೋಗಿ ಸಂಬಳದ ಆಳಾಗಿ ದುಡಿ' ಎಂದು ಶಾಪ (ಅಪ್ಪಣೆ) ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಗೊಬ್ಬರ ಬಳಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಕುರುಬತಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜಿಡ್ಡೇ ಮೈಲಾರನಿಗೆ (ಇಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಯ್ಯ) ಪರಿಮಳವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾದ್ಯಾಗ ಮಲಗುವವಳ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಆಡುವವಳ ಕೂದಲ ಮೈಯವಳ ಈ ಕುರುಬತಿಗೆ ಗುಡ್ಡದ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಮನ ಸೋಲುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಅದ್ಭುತ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ,

ಅಪ್ಪಯ್ಯ ನಿನ ಮಾತು ಕತ್ತೀಲೆ ಕೊರದ್ಹಂಗ
ಹುತ್ತಿಗೆ ಸರಪ ನಡದ್ಹಂಗ | ದೇವರ ಗುಡ್ಡ
ಉಚ್ಚೇಳಿದ ಮಾತು ಹುಸಿಯಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನಿಗೆ (ಕುರಬರ) ಕಲಾವಿದರು 'ಪರಮ ಸುಂದರಿಯೇ', ಕೋಮಾಲೆಯೇ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನೇ ಕೋಮಾಲೆಯಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯವೇ 'ಕೋಮಾಲೆ ಸಂದಿ' ನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಏಳು ಜನ ಕುರುಬ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರ ಕೊನೆಯ ತಂಗಿ ಇವಳು. ಈ ಕಾವ್ಯದ 'ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಸಂದಿ' ಯಾಗಲೀ, 'ಕೋಮಾಲೆ ಸಂದಿಯಾಗಲೀ' ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯಗಳಿವೆ ಅಥವಾ ಇದರ ಮುಂದುವರೆದ ಭಾಗದಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಪುನಾರಾವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಲಾವಿದರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಅವರು ಬೆಳೆಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಪಾದಿತ ಇಡೀ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪುನಾರಾವರ್ತನೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೋ, ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗುವ ಅದೃಷ್ಟವೋ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ. ಆದರೆ ಕಲಾವಿದರು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಜೀವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದಷ್ಟೇ

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕುರಿತಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಕತೆ, ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ 'ಕೋಮಾಲೆ ಸಂದಿ' ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಸಂದಿಯೂ ಇದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕುರುಬರ ಕುಲಾಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಗ್ವಾರಪ್ಪಗಳ ಹರಕೆ, ಮೈಲಾರನ ವರ್ಣನೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲಲ್ಲೇ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ಸಾರಲಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯ ಪರಂಪರಾಗತ ಪೀಠಕ್ಕೆ, ಸಿಂಹಾಸನದ ಸ್ವಾಮಿಗೆ ವಗ್ಗಯ್ಯ ಮೊದಲ ನಮನ ಸಲ್ಲಿಸಿಯೇ ಈ ಸಂದಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾನೆ.

ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಮಲ್ಲಯ್ಯನಿಗೆ 'ಆರತಿ' ಎತ್ತುವ ಮೂಲಕ ತಮಗೆ ಜಯವನ್ನು, ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಜಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮೀನಗುಂದಿಯ ವಿವಿಧ ವರ್ಣನೆ, ಮಾಳಮ್ಮನ ನೆನಪು, ಏಳ್ಕೋಟಿಯ ಪರಾಕು, ಹರಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ವಾರಪ್ಪಗಳು ತೋರಿಸುವ ಮಾನವೀಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಆಶಯ, ಒಕ್ಕಲು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಯ್ಯನಂತಹ ಮಕ್ಕಳ ಬೇಡುವುದು, ಮಲ್ಲಯ್ಯನನ್ನು ಆಕಾಶ, ಭೂಮಿಗೆ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿಸುವುದು, ನೆಲವಿಲ್ಲದೆ ನಾಟ್ಯ ಮಾಡಿಸುವುದು, ದ್ವಾರಪಾಲಕರನ್ನು ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸುವುದು, ಮಣಿ ಮಲ್ಲರ ಧ್ವಂಸ ಮಾಡಿಸುವುದು, ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಂದ ಅಕ್ಕಿ ಮೀಸಲು ಪಡೆದದ್ದು ಹೀಗೆ ನಾನಾ ಸಂಗತಿಗಳು ವರ್ಣನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಮುಂದಿನ ಭಾಗ 'ಚಲತಿ' ಯೂ ಮೈಲಾರನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತು (ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಾಲಜ್ಞಾನ) ಹೇಳುವಂತಿದೆ. ಏಳುಕೋಟಿ ಕೇರಿ ಹೊಳೆಯಲಿ ಮರ್ತ್ಯದೊಳಗೆ ಮೈಲಾರ ದೇವರು ಕರ್ತುಗವನು ಹೇಳಲಿ ಎಂದು ಕಲಾವಿದರು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಈತನ ಮುಂದೆ ಪವಾಡ ತೋರುವ ಕಂಚಾವೀರರೂ ಮೈಲಾರನ ಮಹಿಮೆ, ಜ್ಞಾನಗಳ ಹೇಳಲಿ ಎಂದು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಮನಾಪುರ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಗುಡ್ಡದ ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಕಡೆಯ ಭಕ್ತರ (ವಗ್ಗಯ್ಯಗಳ) ಹಾಡಿದು. ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರ ಹಡಗಲಿಯ ಮೈಲಾರ ಕ್ಷೇತ್ರ. ಇದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಈ ಹಾಡು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ 'ಚಲತಿ' ಭಾಗ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಸಂದಿಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದಿಗೆ ಅಂತಹ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಚಲತಿ' ಯ ಹಿಂದಿನ ಭಾಗವು ಒಂದು ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡಿನೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎನ್ನಿಸಬಹುದಾದ ಬಿಡಿ ಭಾಗವೇ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವುದು 'ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಸಂದಿ' ಯಿಂದಲೇ. ಚೋಳರಾಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಿಳಿ ಕುದುರೆ ಏರಿ ಬಂದ ಮಲ್ಲಯ್ಯನೆಂದು ಕಲಾವಿದರು ಮೈಲಾರನನ್ನು ಬರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆತ ಬೇಟೆಯನ್ನಾಡುತ್ತಾ ಬೇತಾಳನನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಬಂದ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ ಮತ್ತು ಮೈಲಾರ ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕುರಿಕಾಯುವ ಮಾಳಮ್ಮನನ್ನು ನಾನು ಕೂಡುತ್ತೀನಿ, ಕುರಿಗಳನ್ನು ಕಾಯುತ್ತೀನಿ ಎಂದು ಮೈಲಾರನೆಂದರೆ, ಕುರಿಗೆ ಮೇವು ತಾರೋ ಮಲ್ಲ, ಮರಿಗೆ ಮೇವು ತಾರೋ ಮಲ್ಲನೆಂದು ಮಾಳಮ್ಮ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಹೀಗೆಯೆ ಮುಂದುವರೆದು 'ಕುರುಬರ ಕನ್ಯೆಯ ಕೂಡಿದ ಮೇಲೆ ಕುರಿ ಮೇಯಿಸುವುದು ತಪ್ಪುತ್ತದೆಯೇ' ಎನ್ನುವುದು ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುವುದನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ತುಂಬಾ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಗಾದೆಯ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮೈಲಾರ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಗೊರವ ರೂಪ ತಾಳುವುದು, ಗೋಮುನಿ ಕರಣದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ ಬಂದವನಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದು, ಮೀನುಗುಂದಿ ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಜಾತ್ರೆಯ ವರ್ಣನೆ ಮೈಲಾರ ಒಮ್ಮೆ ಜಪ ಮಾಡುವಾಗ ಅಂಗೈ ಮ್ಯಾಗಳಲಿಂಗ ಗಂಗಿಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಆಡುವುದು, ಬಾಳಿಯ ಅಡಿಕೆಯ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕುರುಬರ ಮಗಳ ತಂದು ಜಂಬುದ್ವೀಪ ತೋರಿದನೆಂದು. 'ಮುಕ್ಕಣ್ಣ' ಮುದಿಮಲ್ಲನಾದನೆಂದು ವರ್ಣನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭಂಡಾರ ಚೀಲದ ವರ್ಣನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಮೈಲಾರನ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವಶಕ್ತಿ-ಯುಕ್ತಿ ಅಡಗಿರುವದು. ಆತನ ಪವಾಡಗಳಿಗೆ ಒದಗಿ ಬರುವುದೂ ಇದೇ ಭಂಡಾರವೇ. ಗಗ್ಗರಿಕಾಲು, ಡೋಣಿಸೇವೆ ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಜಾತ್ರೆಯ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಕಾವ್ಯ ಹಾದು ಬಂದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯೊಳಗೆ ಮೈಲಾರ ಬರುವುದೂ ಅದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಳ್ಳೆಯ ತ್ರಿಪದಿಯಾಗಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.:

೧. ಅಂಗಿ ತೋಳ್ವರಗಂಡ ಸುಂಗೆ ದೇವರಗಂಡ
ಗಂಡಂದಿರ ಗಂಡ ಜಗಪುಂಡ | ಮಲ್ಲಯ್ಯ
ಡುಂಗುರ ಹೊಡಿಸ್ಯಾನ ಗಿರಿಮ್ಯಾಲೆ

೨. ಮಲ್ಲಿಗೆ ಮುಳ್ಳುಂಟು ಬಾಳಿಗೆ ಕೆಚ್ಚುಂಟು
ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಮಾತು ಬಲು ನಿಜವುಂಟು | ಮಲ್ಲಾಡದ
ಗಾಳಿ ಸುಳಿದು ತೊಗಲ್ಯಾವ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

೩. ಹಾದ್ಯಾಗ ಮಲಗವಳೆ ಬೀದ್ಯಾಗಾಡಿಂಬುವಳೇ
ಕೂದಲ ಮೈಯವಳೆ ಕುರುಬತಿ | ಮಾಳಮ್ಮಗೆ
ಗುಡ್ಡದ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಮನಸೋತ

೪. ಹಟ್ಟ್ಯಾಗ ಏರೆಂದು ಮೆಟ್ಟೋಡಿ ಬಾಳೆಂದು
ಮಾಡಿಂಡುವರನ ಕುರುಬರ | ಮಗಳಿಗೆ
ಮೂಲವಾಗ್ಯಾನೆ ಮುದಿಗೊರವ

೫. ಹರಕು ಅಂಗಿಯವನೆ ಮುರುಕು ಬೆತ್ತದವನೆ
ಒಡಕು ಡೋಣಿಯವನೆ | ಮುದಿಮಲ್ಲ
ಮುದ್ದೆಯುಂಡವರಿಗೆ ಸಿಗದಯ್ಯ

೬. ಸಲ್ಲೇವು ಹೊತ್ತಾನೆ ಮಲ್ಲಿಗೆಯ ಮುಡಿದಾನೆ
ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯೊಳಗೆ ಮೆರದಾನೆ | ಇವನ ಕೂಡ
ಚಲ್ಲಾಟವಾಡಿ ಹುಡುಗಾರೆ

೭. ರಾಣೇಯ ಬೆನ್ನೂರು ಓಣೆಲ್ಲ ಮಲ್ಲೀಗೆ
ರಾಣಿ ಶೀಲವಂತೆ ಮನೆಗೋದ | ಮಲ್ಲಯ್ಯ
ಭಂಡಾರನಾಗಿ ಸುಳಿದಾನ.

ಹೀಗೆ ಇಡೀ 'ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಸಂದಿ' ಮೈಲಾರನ ರೂಪಕ ವರ್ಣನೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿಹೋಗಿದೆ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಗ್ಯಾರಪ್ಪಗಳು ಒಕ್ಕಲು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾರುವ, ಮೈಲಾರನನ್ನು ಅವರ ಮನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ವಾಕ್ಯವೆಂದರೆ (ಹರಕೆ ಎನ್ನಿ)

ಗಂಡು ಮಗನ ಕೊಡು ದಾನ ಭಾಗ್ಯವ ಕೊಡು
ಹಿಂಡೆಮ್ಮಿ ಕೊಡು ಮನಿವೊಳಗ | ಮದ್ದಲಿಗೊರವ
ಅಂಬಲಿ ಮ್ಯಾಲೆ ಶಿವಧ್ಯಾನ.

ಮುಂದೆ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ ಮೈಲಾರನ ನಡುವೆ ಮದುವೆ ನೆನಪಿನ ಸೋಬಾನ ಪದವೂ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಮದುವೆ ನೆರವೇರುವುದೆಂದು ನೇಣಿಕೇರು ಗ್ರಾಮದವರು ಡೊಳ್ಳು, ಬಂಡಿ ಸಮೇತ ಬನ್ನಿ ಮುಡಿಯಲು ಬರುವುದು, ಹಾಲು ಬಾಸೆಗಳ ತರುವುದು, ಪಟಾಕಿಗಳ ಹಾರಿಸುವುದು, ಬಡಗಿಗಳಿಂದ

ಭಂಡಾರ ಹಾರಿಸುವುದು, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಮದುವೆಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದು ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಪವಾಡ, ಮಂಗಳಾರತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಮದುವೆ ನೆರವೇರುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಕಲಾವಿದರು ಮೌಖಿಕದೊಳಗೂ ಒಂದು ಲಿಖಿತ ಆಶಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ

ಎದ್ದೇಳು ವ್ಯಾಳವಕೆ ಮತ್ಯಾರ ನೆನೆಯಾಲಿ
ಮುತ್ತೀನ ಛತ್ತರಿಕಿ ಮುದಿಮಲ್ಲ | ನೆನಿದರೆ
ಬಾರದ ನುಡಿಗಳು ಬರದೇಳು.

ಈ ಬಾರದ ನುಡಿಗಳು ಬರದೇಳು | ತಪ್ಪಿದ ನುಡಿಗಳ ಹೇಳಿಕೊಡು ಎನ್ನುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ೭ ಲೋಕ ಸಲಹುವ ಭೂಮಿ ಅಮ್ಮಗೆ ಬಲಗೊಂಡೆವು ಎನ್ನುವ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಭಕ್ತರ, ಒಕ್ಕಲ ಪರವಾಗಿ ಮಾದೇವನಲ್ಲಿ ಇವರು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಾವ್ಯದ ಮಹಾ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಜನತೆಯೊಳಗಿದ್ದು, ಜನತೆಯ ಪರವಾಗಿರುವ ಇವರ ನಿಲುವೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿಸಿರುವುದು. ವಗ್ಗರ (ಗೊರವರ) ಹಸಿವು ತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವಾದರೂ ಎಂತಹದ್ದು.

ಅತ್ತಿ ಆಲದ ಮರ ಕೆತ್ತಿ ದೋಣಿಯ ಮಾಡಿ
ಹಾಲು ಸಕ್ಕರೆ ಎಡೆಮಾಡಿ | ವಗ್ಗರು
ಕಚ್ಚಿ ಉಂಡರು ದೋಣಿ ಒಳಗ.

ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ ಬಾಳಿನ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಮೈಲಾರನ ಗೊರವತನವನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಚಾಲಾಕಿತನವನ್ನು ಇವರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನಿಗೆ ಭಕ್ತರು ಎತ್ತು, ಹೋರಿ ಕೊಡುವರಂತೆ ಎಂದು ಸುಳ್ಳೇಳಿ, ಚಂದ್ರಗಿರಿ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಕೋಮಾಲೆಯನ್ನು ತರಲು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇತ್ತ ಮಾಳಮ್ಮ 'ಪುರುಷರಿಲ್ಲದ ಜೀವ ಬೀಳಿ ಮಂಚವಿದ್ದ ಹಾಗೆ' ಎಂದು ದುಃಖಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮಾಳಮ್ಮ ಹಠದಿಂದ ಮೈಲಾರನ ಬೆನ್ನು ಬಿದ್ದರೂ ಅವನು ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ಉಗ್ರದಿಂದ ಈ ಗೊರವನಿಗೆ ಹಾವು, ಚೇಳು, ಹುಲಿಯಾದರೂ ಕಚ್ಚಬೇಕೆಂದು ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಊರ ಹನುಮಪ್ಪ 'ಯಾಕಮ್ಮಾ ಗೌರಿ ಗಂಗ ಈ ನಿನ್ನ ಮಾರಿ ಕಿನ್ನೂರ್ಯಾಗವೆ' (ಜನಪದರ ಅದ್ಭುತ ಕಲ್ಪನೆ ಇದು) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ತನ್ನ ಈ ಕಷ್ಟ ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ 'ತನ್ನ ಗಂಡ ತಾನಿದ್ದು ನನ್ನ ಮ್ಯಾಲೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸವತಿ ತರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೋಗಿದ್ದಾನೋ ಎಂದು ಹಲಬುತ್ತಾಳೆ'. ಇದು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳೊಳಗಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಾದ ವಿಘಟನೆ (ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ) ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನೇ ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪಶುಪಾಲನಾ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಸಮುದಾಯಗಳು ಕೃಷಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ, ಕೃಷಿ ಸಮಾಜದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬರುವ ಹಂತದಲ್ಲಾದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೈಲಾರ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಕೊನೆಗಿಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ 'ನುತನೂರು' ಎಂಬ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ 'ಕೋಮಾಲೆ ಸಂದಿ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನ ಮುಂದುವರೆದ ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನುತನೂರಿನಿಂದ ಆಗಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಚನ್ನಗಿರಿ (ಚಂದ್ರಗಿರಿ) ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಾಗಲೇ ಪಶುಪಾಲನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ, ಕುಳ್ಳು ಆರಿಸುವವರ ಕಲೆಸುತ್ತಾನೆ. ಇವರಿಂದ ಕೋಮಾಲೆಯ ಗುರುತು ಮಾಡಿಸಿ ಆಕೆ ನನ್ನ ಅಕ್ಕನ ಮಗಳೆಂದು ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ಕೋಮಾಲೆಯ ಮನೆ ಹುಡುಕುವ ಪರಿ ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಕಲಾವಿದರಿಲ್ಲಿ ಭಾಗ್ಯದ ಬಳಿಗಾರನಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು, ತವರ ದಿಕ್ಕು ತೋರಿಸುವ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಜನಪದರ ಈ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಮೈಲಾರ ಕೋಮಾಲೆ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಲು ತವಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ದಾದಿಯರನ್ನೂ ಕಂಡು ಸಿಹಿನೀರಿನ ಬಾವಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವಳಿಗಾಗಿ ಅನೇಕ ವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿತಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೀರಿಗೆ ಬಂದ ದಾದಿಯರಿಗೆ 'ಮಿಂಡಿ ಮಿಂಡಿಯರೆಲ್ಲ ಚೆಂಡಾಡಿ ನೀರ ತರುತೀರಿ ಕೋಮಾಲೆ ಯಾತಕ್ಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲ?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ತುಂಬಾ ನಾಟಕೀಯವಾಗಿಯೇ, ಸಿನೀಮಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕೋಮಾಲೆಗೆ ತನ್ನ ಸುದ್ದಿ ಮುಟ್ಟಿಸುವವರಿಗಾಗಿ ಏನೆಲ್ಲಾ ಆಸೆ, ಆಮಿಷ ಒಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಕೋಮಾಲೆ ತನ್ನ ಪಟ್ಟನ್ನು ಬಿಡಲಾರಳು. ಆತನ ಪುಂಡಾಟವೆಲ್ಲಾ ಮೊದಲೇ ಅವಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವಳು ಯಾವನೆ ಅವನು ಸೋದರ ಮಾವ? ಎಂದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಮೋದಲೇ ಅವನು ಮೋಡಿಗಾರ. ಅದರಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಹಠ ಬಿದ್ದು ಏನೆಲ್ಲಾ ರೂಪ, ವೇಷ ತಾಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾದ್ಯಾಗ ಹಳ್ಳು, ಬೀದ್ಯಾನ ಹಳ್ಳು ಆರಿಸಿ ಅವಕ್ಕೆ ಮಂತ್ರಿಸಿ ಅವಳ ಬರುವ ದಾರಿಗೆ ಎಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಅವನ ಮಾಂತ್ರಿಕ-ಮೋಡಿಗಳು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವಾಗ ಮೂರು ಹಿಡಿ ಭಂಡಾರ ತೆಗೆದು ಕೋಮಾಲೆಯ ಮನೆಗೆ ಹುಗ್ಗಿದನೋ, ಅಂದೇ ಕೋಮಾಲೆ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅವನ ವಶವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅಪ್ಪ ಅಮ್ಮರಿಗೆ ಸುಳ್ಳೇಳಿ ಮೈಲಾರನನ್ನು (ಈ ಮೋಡಿಕಾರನನ್ನು) ಕಾಣಲು ಪರಿತಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯ ಜೀವನ ಮೈಲಾರನಿಗಾಗಿ ಮಿಡಿಯುವುದನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೋಮಾಲೆ ನೀರಿಗೆ ಬರುವ ವರ್ಣನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಕೋಮಾಲೆ ಬರುವ ದಾರಿ

ಕಂಡ ತಕ್ಷಣ ಸಡಗರ ಸಂಭ್ರಮಗಳಿಂದ ಕುಣಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲಿಗೆ ಕಲ್ಲುತಾಗಿದರೂ ಮೈಮರೆತು ನಲಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕೋಮಾಲೆ ಹಾಗು ಮೈಲಾರನ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಗಾಯದ ನೆಪದಲ್ಲಿನ ಈ ಜಗಳ ನಾಟಕೀಯವಾದ ಪ್ರೀತಿಗೆ ತಿರುಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಏನೆಲ್ಲಾ ತಿರುವು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಮುಪ್ಪಾದ ಗೊರವನಿದ್ದವ ಹದಿನಾರರ ಹರೆಯದ ಹುಡುಗನಂತಾಗಿ, ಸೂರ್ಯ ಮಿಂಚುವ ಹೊಳಪನ್ನು ಪಡೆದು ಕೋಮಾಲೆ ಮದುವೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅವಳಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿ-ಭಾಷೆಗಳ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಮೈಲಾರ ಒಪ್ಪದೆ ತನ್ನನ್ನು ಮುಟ್ಟುವಂತೆ (ಸ್ಪರ್ಶ) ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕವಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ರಂಜನೀಯವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಸೋತು ಅವನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಸಂದಿ ಅನೇಕ ತಿರುವುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಮೈಲಾರನ ಆಟ ಪ್ರತಿ ಆಟಗಳಿಂದಾಗಿ ಕೋಮಾಲೆಯ ತಾಯಿ, ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು ಸೋತು ಇವನಿಗೆ ಶರಣಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಮೈಲಾರ (ಮಲ್ಲಯ್ಯ)ನ ಭಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುದ್ದಮ್ಮನ ಪ್ರಸಂಗ ಹಾರವರ ಮನೆಯಲ್ಲಾದ ಅವಮಾನ ಕೊನೆಗೆ ಮಲ್ಲ ಮಡಿವಾಳನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಆತಿಥ್ಯ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮಡಿವಾಳರ ವೃತ್ತಿ ಕಾಯಕವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಂಬಳಿ ಅಂಗಿಯ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅತ್ತ ಕುರುಬರ ಏಳು ಮಂದಿ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವಳಾದ 'ಕೋಮಾಲೆ' ಗೆ ಮನಸೋತು ಕುರಿ ಕಾಯಲು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಹಸಿವೆಗೆ ಅವರು ನೀಡಿದ ಏಳು ಕೊಪ್ಪರಿಕೆ ಅನ್ನ, ಹಾಲು ಸಾಲುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಬೇಸತ್ತು ಕುರಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ನಾಶ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಕೋಮಾಲೆ ನನ್ನಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದರೆ ಅವು ಬದುಕುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವ ಒಬ್ಬ ಗೊರವನಿಗೆ ನಿಮ್ಮ ತಂಗಿಯನ್ನು ಕೊಡಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಭಂಡಾರ ಹುಗ್ಗಿ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಬದುಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮರಿಗಳಿಗೆ ಮಾತು ಕಲಿಸಿ ಅದೃಷ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕೋಮಾಲೆ ಹಾಗೂ ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗೆ ಚಿಂತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ತಂಗಿಯಲ್ಲೇನೋ ದೋಷವಿದೆಯೆಂದು ನೆಪ ಹೂಡಿ ಈ ಗೊರವನಿಗೆ ಕೊಡಲು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮೈಲಾರನ ಹಿಡಿ ಭಂಡಾರದಿಂದ ಕುರಿಮರಿಗಳು ಬದುಕುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಗೆ ಕೋಮಾಲೆಯನ್ನು ಇವನಿಗೆ ಕೊಡಲು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಮೈಲಾರನೇ ಮದುವೆ ಸಿದ್ಧತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಣ್ಣನವರ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಮಣಿದ ಕೋಮಾಲೆ ಈ ಮುದಿ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲೇಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಚಂದ್ರಗಿರಿ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಕೋಮಾಲೆ ಮಾರುವ ಕಂಬಳಿಗಳನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿ ರೂಪಾಯಿಗಳಿಂದ ಏಳು ಕಂಬಳಿಗಳನ್ನು ಕೊಂಡು ತನ್ನ ನಿಜ ರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಇತ್ತ ಗಂಡ ಸವತಿಯ ಮೇಲೆ ಕೆಂಡ ಮಂಡಲವಾಗಿದ್ದ

ಮಾಳಮ್ಮನೂ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ತಂಬಿಗೆ ನೀರನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಕಲಾವಿದರು ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಹುದಾದುದನ್ನು ತಡೆದು ಸುಖಾಂತದಲ್ಲಿ ಮುಗಿಸಿದ್ದಾರೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರೊಳಗೆ ಕುರುಬರ ಸಂದಿಯೂ ಕೋಮಾಲೆಯ ಮುಂದುವರೆದ ಭಾಗವೇ ಆದಂತಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕಲಾವಿದರು (ಸಂವಹನಕಾರರು) ತಮ್ಮ ಬಾಳಿನ 'ಧರ್ಮ' ಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಅನನ್ಯವಾಗಿ, ಲೋಕಭಿನ್ನರುಚಿಯಾಗಿ ಕಂಡರಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಈ ನಾಲ್ಕು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯೇ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿರಗಳಿಗೆ ಡಾ.ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಗ್ರಂಥ ನೋಡಿ.
೨. ಡಾ.ಎಂ.ಬೈರೇಗೌಡ: ಇರುಳಿಗರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ: ಪುಟ: ೧೫೩.

ಅಧ್ಯಾಯ - ೬

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣ

೬. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣ

ಸುಮಾರು ಎಂಟುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲುಂಟಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ತುಂಬಾ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ದೇಶಿ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಈ ವಚನದ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪ ಇಂದಿಗೂ ವಿಸ್ಮಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಹದ್ದು. ಈ ವಿಸ್ಮಯಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಜನ ಕುಲಗಳು, ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಅದುವರೆಗೂ ಅಲಕ್ಷಿತಕ್ಕೀಡಾಗಿದ್ದ, ವೈದಿಕ ಶಾಹಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿದ್ದ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಧ್ವನಿ ಮೂಡಿದ್ದು. ಚನ್ನಯ್ಯ, ಮಾಚಯ್ಯರಾದಿಯಾಗಿ ಅನೇಕ ಕೆಳ ಕುಲಗಳು ಒಂದು ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವೇ ಸರಿ.

ಆದರೆ ಇದೇ ಸ್ವರೂಪ ಬಹುಕಾಲ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ವೀರಶೈವಧರ್ಮ ಪುರೋಹಿತ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಕಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪರ ಒಳ ಪ್ರವೇಶ ಬೇರೆ ತಿರುವನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇವರ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯಲ್ಲೂ ಹಾತೊರೆದಿವೆ. ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣದ ಚಲನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಕಲ್ಯಾಣಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಕಲ್ಯಾಣೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇದರು ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಭಾವ, ಅವು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಜಾಗತಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿಂದುತ್ವ ನೀತಿಗೆ ಈಗ ದೇಶಿ ಜ್ಞಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಈ ಕಾಲದ ತುರ್ತುಗಳನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇದರು, ಮೈಲಾರ ಜುಂಜಪ್ಪರನ್ನು ತಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯದ ಪೂರ್ವಿಕರ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಆಸ್ತಿಯೆಂದು, ಆದರ್ಶವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಲವನ್ನು ತುಂಬುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಮ್ಮಂಥವರು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ಈ ಆತ್ಮಬಲ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಮಾತು, ಬರಹಗಳು ಆಯಾ ಜಾತಿ ಧರ್ಮಗಳ ಮತೀಯ ನೆಲೆಗೆ ಈಡಾಗದೆ ಒಂದು ಸೆಕ್ಯೂಲರ್ ಆದಂತಹ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಂತಿರಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ, ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ದೊರಕೀತು.

ಆಗ ಬಸವಣ್ಣನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಧರ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಪರ್ಯಾಯ ಚಿಂತನೆ ಎಂಬಂತೆ, ಒಕ್ಕಲು ಪಂಥಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಇವರ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲವೆ? ಕಲ್ಯಾಣದ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದರ ಹಿಂದೆ ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರರದು ತಮ್ಮ ಕುಲ ಕಸುಬುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಏರ್ಪಡುವ ಅಂತಃಕಲಹಗಳು, ಸೋದರ ಸಂಬಂಧಿ ಕಲಹಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ತಮ್ಮ ಪಕ್ಕದ ಜಾತಿ, ಕುಲಗಳೊಂದಿಗೆ ಏರ್ಪಡುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶೈವ ವೈಷ್ಣವ ಧಾರೆಗಳ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಗುದ್ದಾಟಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಅಷ್ಟೇ ಬೇಗನೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಈ ರಾಜೀತನ ಮಂಟೇದರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಕುಲವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಶೂದ್ರವರ್ಗವೇ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯೆಡೆಗೆ ಧಾವಿಸಿದ್ದು, ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಮಂಟೇದರಿಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಆತನ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನಡೆಯಾಗಿದೆ. ಶೂದ್ರವರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇವರು ಹೋಗುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖಂಡರ ಪಕ್ಷ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಸಾಹಸವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ದಿಕ್ಕರಿಸುವುದು ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಹೊಸ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಹೋಗುವುದು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳೊಳಗಿದೆ.

ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣವೊಂದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕಿ.ರಂ.ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಯಿತು. ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಯಿತಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಧರ್ಮವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಜಾತಿಯಾಯಿತು. ಈ ಜಾತಿಯ ಎದುರುಗಡೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದಪ್ಪರ ಕುಲದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಂದು ಕಟ್ಟಿದರು ಎಂಬುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಜಾತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮುಂದೆ ಅಧಿಕಾರದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ, ರಾಜಕಾರಣದ

ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದನ್ನು ಇಂದು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದೇ ರಾಜಕಾರಣ. ಈ ರಾಜಕಾರಣ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದೋ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ತಂದಿತ್ತ ಒಂದು ಉಡುಗೊರೆಯೆಂದೋ. ೧೯-೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆಧುನಿಕ ರೂಪವೆಂದೋ ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ೧೧ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಇದೆ. ೨೦, ೨೧ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಮುಂದೆಯೂ ಅದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡೇ ಕಥನಗಳು ಹಾಗೂ ಆ ಕಥನಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಕನಸು, ಆಶಯಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಮಾನವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಸಮುದಾಯಗಳು ಸೃಜಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳು ಹಾಗೂ ಈ ಕಥನಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಕನಸು, ಆಶಯಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಡುವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗಿಂತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವೀರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಇದುವರೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿರಲು ಹೋಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ವಾಗಿದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಹಾಗಾಗಿ 'ಸಾಹಿತಿ' ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡವನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಬದುಕಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗುಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೋ ಇಲ್ಲ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಮೂರ್ತ ರೂಪ ಪಡೆಯುವ ಆತನ ರಾಜಕೀಯ ಆದರ್ಶಗಳೋ ಆವರಿಸುತ್ತಿದ್ದವು ಹಾಗೂ ನಿರ್ಧಾರಕಗಳಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಯಾರೇ ಸಾಹಿತಿಯಾಗಿರಲಿ ಅವನ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಮೂಡುವುದುಂಟು. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾತಾದರೂ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುವ ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಚರ್ಚೆಯೂ ಇಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ . ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಆವರಣವೂ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಒತ್ತಡಗಳೊಳಗೇ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅತ್ಯಂತ ಪುರಾತನ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿದ್ದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅರಿತಿದ್ದೇವೆ. ರಾಜನೇ ಇಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದು, ಮಾನವ ಬದುಕನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಕಾಲದ ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೂಡ ಇದರಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದ. ಕಥೆಗೆ ಆತನೇ ನಾಯಕನಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದ. ಈ ನಾಯಕ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ

[illegible]

ರಾಜನೇ ಆಗಿರಬೇಕೆನ್ನುವ ಕಾಲವಿತ್ತು. ಒಂದು ವೇಳೆ ರಾಜನನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವ(ಕೇಂದ್ರ) ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿಸಿದರೂ ದೇವತೆ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತುಂಬಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನೇ ರಾಜನು. ಈ ರಾಜ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಧರೆಗಿಳಿದು ಬಂದ ದೇವತೆ ಎನ್ನುವ ಸಮೀಕರಣದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪುರಾತನವೆನಿಸಿದ, ಧಾರ್ಮಿಕವಲ್ಲದ ಗಿಲ್ಗಮೆಶ್ ಕಾವ್ಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವೀರ ರಾಜನೇ ಪ್ರಮುಖ ಕಥಾನಾಯಕ. ಗ್ರೀಸ್‌ದೇಶದ ಬಹುತೇಕ ಸುಖಾಂತ ಹಾಗೂ ದುಃಖಾಂತ ನಾಟಕಗಳಿಗೂ ಕೂಡ ರಾಜರೇ ನಾಯಕರು. ಯೂರೋಪಿನ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಸಾಹಿತ್ಯವಂತೂ ಈ ರಾಜ ನಾಯಕರುಗಳಿಂದ (ಅರ್ಥರ್) ತುಂಬಿ ಹೋಗಿತ್ತು. ಅವರ ಶೌರ್ಯ, ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಮಗೇನು ತಿಳಿಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೆ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಇತಿಹಾಸವೇ ಇದೆ. ರಾಜರ ದಂಗೆಗಳು, ಅಂತಃಕಲಹಗಳು, ಅವರ ವೈಭವಗಳ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳೇ ಇಲ್ಲಿನ ಚಿತ್ರಣವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ನಾವು ಈ ಹೊತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವ "ಜನಸಾಮಾನ್ಯ" ಅಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗುತ್ತಿದ್ದ. ಅಂದರೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅವನನ್ನು ಬಹುದೂರವೇ ಇರಿಸಿತ್ತು. ಇದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ!

ಆದರೆ ನಾವಿಂದು ಅಧ್ಯಯನಿಸುವ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ. ರಾಜ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಷ್ಟೇ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಜನಾಧಿಪತ್ಯವಿರುವ, ಸಮುದಾಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುವ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ(ಅಂದರೆ ಕುಲದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ) ಯೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಬಂಡಾಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರಂತೆ) ಇಲ್ಲವೆ ಕುಲ ಪ್ರಧಾನ ವೃತ್ತಿಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು. (ಮೈಲಾರ ಜುಂಜಪ್ಪರಂತೆ) ಒಂದು ಚಳುವಳಿ, ಬಂಡಾಯ, ಕುಲದ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ನಾಯಕನದೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಜನ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ, ನಾಯಕನ ಪ್ರತಿರೂಪದ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ, ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಗಳು ಬಂದು ಹೋಗುವ ಹಾಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣವಾದರೆ ರಾಜ ಪ್ರಧಾನ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದೇ ಮಹಾಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವನೇ ನಾಯಕನೆಂದು ಯಾರ ಬಗೆಗೂ ಹೇಳಲಾಗದು. ಬಹುಶಃ ಮಹಾಭಾರತದಂಥ ಮಹಾಕಥನವೊಂದು ಹಿಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನ ಕುಲದ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಕುಲದೊಳಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲಾ ನಾಯಕರೇ ಎನ್ನಿಸಿರುವಲ್ಲಿ ಸಹಜವಿದೆ. ಇಲಿಯಡ್ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಹಲವಾರು ಜನ ನಾಯಕರು. ಈ ಉದಾಹರಣೆ ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಥಾವಸ್ತುವೆಂಬುದು ಏಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹುಕೇಂದ್ರಿತವೂ ಆಗಿರಬಲ್ಲದು,

ಏಕಕೇಂದ್ರಿತವೂ ಆಗಿರಬಲ್ಲದು. ಕನ್ನಡದ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ', 'ಗಧಾಯುದ್ಧ' ಗಳು ಇದೇ ಬಗೆಯವು. ಮಹಾಭಾರತ, ಇಲಿಯಡ್‌ನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಹಲವಾರು ನಾಯಕರೂ ಕೂಡ ರಾಜರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದು.

ಒಂದು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಕಳೆದು ಸಾಮಂತವಾದ ಆಡಳಿತ ಬಂದಮೇಲೂ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬದಲಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ರಾಜನನ್ನು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿಸಿಬಿಡಬಹುದಷ್ಟೆ. ರಾಜ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಎಂಬುದು ಹೋಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಎಂಬುವ ಜನರ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಬರಬಹುದಷ್ಟೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಾದಂತೆ ಸಾಮಂತವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಶಿಥಿಲಗೊಂಡರೂ, ಜನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕೇನು ಹದಗೆಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ವೀರತ್ವ, ನಾಯಕತನ, ಕುಲದ ಒಡೆತನ, ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಪರ್ಯಾಯ ಬಂಡಾಯವೇ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಗಜಾತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದದ್ದು. ಕುಲ ಒಕ್ಕಲುಗಳ ಕಟ್ಟುವ ಕೆಳಸಮುದಾಯಗಳ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಉಪ ಕುಲಗಳ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಜಾತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲೂ ಇವು ತಮ್ಮ ಕುಲಮೂಲದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಧಾನದ ಸಂಗತಿ.

"ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ (ಒಟ್ಟು ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕೂಡ) ರಾಜತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಅಮೂರ್ತದಲ್ಲಿ ಇರುವವನಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭೂತಿಯಿಂದ ಸಮಾಜದ ಇನ್ನಿತರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭೂತಿಯ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೇ ರೂಪಗೊಂಡದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಒಂದರೊಡನೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ನೋಡುವ ನೋಟದಿಂದ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಧರ್ಮಪೀಠಗಳ ದಿಗ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಜೋತು ಬಿದ್ದು ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗೆಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಿರುವು ಮುರುವುಮಾಡಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಆಲೋಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಅನಿಷ್ಟಕಾರಿ ಹೊಡೆತ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಮಾಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಭಾವುಕ ಕಲ್ಪನೆ, ಭೀತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಬೆಳೆಯಿತು.

ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಕೂಡ ಕ್ರಿಯಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಒಂದೇ. ಧರ್ಮದ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿನ ತತ್ವಾರ್ಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದೊಂದು ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸಮಾಜ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಧರ್ಮ ಹೇಗೆ ಅಪಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವೂ ಅಲ್ಲಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕ ಹೋರಾಟ ಎಂಬುದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ದೂರಾದ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು"ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ.*[೧] ಮುಂದುವರೆದು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆಯ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ,ರಾಜಕಾರಣ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿದೆ. ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ರಾಜತ್ವ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ವಿರೋಧಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕ್ರಮಬದ್ಧ ರಾಜಕೀಯ ಆಸ್ಫೋಟನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ರಾಜ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವತೆ ಎನ್ನುವ ಪುರಾತನ ನಂಬಿಕೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಂದಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಯ ಒಪ್ಪಂದದ ಮೇಲೆಯೇ ನಮ್ಮ ಆಚಾರ, ವಿಚಾರ, ವಿವೇಚನೆಗಳು ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವೂ ಕೂಡ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂದಿಗೂ ರಾಜ, ರಾಜತ್ವ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೂ, ಅಂದು ಇಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿದೆ. ರಾಜ, ರಾಜ್ಯ, ರಾಜಕಾರಣ ಇವು ಕೇವಲ ಶಾಬ್ದಿಕ ಚಮತ್ಕಾರದ ಪದಗಳಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ವೈಭವ, ಐಶಾರಾಮಿತನ, ಸುಖಭೋಗ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಲಾಸ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ವರ್ಗ ಗುಣ ಅದರ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವೀರರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ವೀರತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು, ಗೌರವವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ರಾಜ, ರಾಜತ್ವ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳೆಂದಾಕ್ಷಣ ಮಹಾಯುದ್ಧ, ಆಂತರಿಕ ಕಲಹಗಳೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವೀರರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಆಂತರಿಕ ಕಲಹಗಳಿದ್ದರೂ ಅದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು, ಸಾಮಂತನಾಡುಗಳನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಸ್ವತ್ತುಗಳನ್ನು, ನಿಷ್ಠುರವಾದ ಒಕ್ಕಲು ಸಿಸುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ, ಮತಾಂತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಟ್ಟಿಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಧಿಯೊಳಗಿನ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳು ಅಥವಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹಠಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದ ಹೆಣಗಾಟಗಳು. ಈ ಹೆಣಗಾಟ ಮಾದಪ್ಪನಲ್ಲೂ ಇದೆ, ಮಂಟೇದರಲ್ಲೂ

[illegible]

[illegible]

ಇದೆ. ಜಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರನಲ್ಲೂ ಇದೆ.

ತಮ್ಮ ಪಶುಪಾಲನ, ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ದುಡಿಮೆಯ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಇವರು ಇಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಬಹುತೇಕ ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಈ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸತ್ತರೂ ಮತ್ತದೇ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಪವಾಡ ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಬಂದು ಜಿದ್ದಿಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅಸಹಾಯಕಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯಗಳ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಧ್ವನಿಗಳು ಇವರ ನೀತಿಗೆ, ಪರಂಪರೆಗೆ ದನಿಗೂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಮುದಾಯದ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧದ ಮುಖ್ಯಲಕ್ಷಣ. ಈ ಲಕ್ಷಣ ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಜನ ವಿರೋಧಿ,ಜೀವ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಜನಪದ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಎಂದಿನಿಂದಲೋ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ; ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರುಗಳೆಲ್ಲ ನಿಜವಾದ 'ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ' ಎಂದು ಇಂದು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಕರೆಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು. ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿರುವ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಮುಖವನ್ನು ಈ ನಾಯಕರು ಪಡೆದಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿಲ್ಲ. ಇಂಡಿಯಾದ, ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಜಾತಿನಿಷ್ಠಗೊಂಡು ರಾಜಕೀಯನಿಷ್ಠೆಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವದನಿಗಳಾಗಿರುವ ಆ ಜಾತಿಯ ಪೂರ್ವಿಕತನಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಮಲೆ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯರು 'ಆದಿಕರ್ನಾಟಕ', 'ಆದಿದ್ರಾವಿಡ' ದ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖಂಡರಾಗುವ, ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಪ್ರತಿಮೆ, ಸಂಘಟನೆಯ ಅಂಚಿಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಮುಂದೆಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಇದು ಆಯಾ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹೊತ್ತು ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ಕನಕದಾಸ, ಬಸವಣ್ಣ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಇದೇ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಇನ್ನೂ ಅದೇ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಹಂಬಲ, ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಇವರ ಮೂಲಕ ಈಡೇರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಂದ ಒಂದಿಷ್ಟು ದೂರವಿರುವ, ಅವೂ ಒಂದು

ಸಮಾನತೆಯೆಡೆಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾನವೀಯತೆಯಡೆಗೆ ಪಯಣಿಸಬೇಕೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಹಂಬಲ. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಕನ್ನಡದ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನದ ತುರ್ತುಗಳು ಇವೇ ಆದಂತಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಹೊತ್ತು ದಲಿತರಿಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಇರದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ? ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಂಥ ಪೂರ್ವಿಕ ಕುಲದೈವಗಳು(ಪಂಥಗಳು) ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಗೈರು ಹಾಜರಿಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವರಂಥವರು, ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನಂಥವರು ಪೂರ್ವಿಕರ ಬಲದಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದು ನಿಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲ್ಲಿಲ್ಲವೇನೋ? ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಜೀವಲಯಕ್ಕಾದರೂ ಇವರು ಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮುದಾಯಗಳು ಎಂದಿನಿಂದಲೋ ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಬದುಕಿಕೊಂಡೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಲೋಕ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲುಬಾರದು.

ಮೊದಲಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಾದರೆ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲುಂಟಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ, ಪಲ್ಲಟಗಳು, ಘಾತ ಸ್ಥಿರ ಸಮಾಜ ನೆಲೆಯ ಮುನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆ ತಮ್ಮ ಚಲನಶೀಲ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ತಮ್ಮ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲುಂಟಾದ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ, ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅವರು ಮೌನದ ಆಂತರಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಬಾಳಿನ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ನಿಜ, ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆದಿಕಾಲದ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟದ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. *೨ ಆದರೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ರಚನಾತ್ಮಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪಿದರೆ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು, ಮುಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಲನಶೀಲ ಘಟಕಗಳನ್ನು ವರ್ಗ ಹೋರಾಟದ ಕೊಡುಗೆ ಎಂದಂತಾಗಬಹುದು. ಅಂದರೆ ದೇಶಿ ಮೂಲದ ಭಾಷಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಟ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನ ಪಂಥಗಳು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಲಯವನ್ನು, ಹೋರಾಟವನ್ನು ವರ್ಗ ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಜಾತಿ ಮೂಲದ ವರ್ಗ ಧ್ವನಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯೇ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇದರ ಮಧ್ಯೆಯೂ ನಡೆದಿರುವುದು. ಇದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಶೈವ-ವೈಷ್ಣವಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕರ ಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಾದಪ್ಪ ಶೈವಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಆಗಲೇ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥದೊಂದಿಗೆ ಸ್ನೇಹ ಬಯಸಿದಂತಿದೆ

ಅಥವಾ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪಂಥವುಳ್ಳ ಹೊಲೆಯ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ, ಅದರ ನೆಲೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ದಕ್ಕಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಭಾವಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಲೆಯ ಮತ್ತು ಮಾದಿಗರ ನಡುವಿನ ಎಡಗೈ-ಬಲಗೈ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ.

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ, ಅದನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೊರಟಾಗ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಮುಖಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ಬರೀ ಮಾದಪ್ಪ-ಮಂಟೇದರನ್ನಾಗಲೀ, ಮೈಲಾರ-ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನಾಗಲೀ, ಇಲ್ಲವೇ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯದ ಸಾಮಂತದೊರೆ ಕುಮಾರ ರಾಮನನ್ನಾಗಲೀ ಅನುಭಾವಿ ಪಂಥಗಳೆಂದೋ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದ ದಂಗೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳೆಂದೋ ಹೊರಟರೆ (ಡಿ.ಆರ್.ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ) ಅವರ ವಾಸ್ತವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣದ ಚಲನೆಗಳು ಮಂಜುಗವಿಯುವ ಅಪಾಯಗಳಿವೆ. ಅಮೂರ್ತದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವರಂತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಹನಕಾರರು ಅಂದರೆ ಆಯಾ ನಾಯಕರ ವಕ್ತೃಗಳು ಕಂಡು ಬಂದರೂ, ಒಂದು ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನಷ್ಟೇ ತಾವು ಕಟ್ಟುವ ಕಾವ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ, ಕಾವ್ಯಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ, ಅಲ್ಲಿನ ನಾಯಕನೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜನ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಾದರೂ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತವಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಸತ್ಯಾಂಶ, ವಾಸ್ತವತೆಗಿಂತ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನು ಗೆದ್ದುಬಂದ, ಸಮುದ್ರದ ಹಾಲಾಹಲವನ್ನೇ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಷಕಂಠನಂತೆ ತೋರುವ ಆ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕನೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ನಮ್ಮಂಥವರಿಗೆ ಆ ನಾಯಕನ ಗಂಟಲಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನತೆ ಹಾಗು ಅಧ್ಯಯನದ ನಡುವೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಳಸತ್ಯಗಳಿವು. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗು ತಾತ್ವಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಗತಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪುನಾರಚನೆ ಎಂಬುದು ಏರ್ಪಡುವುದೇ ಇಂಥಲ್ಲಿ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರುಗಳನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸದೇ ಹೋದರೆ ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಾವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪುನಾರಚನೆಗೆ ಬೆನ್ನು ತೋರಿಸಿ ದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿಜವಾದ ಕೇಂದ್ರ ನಿರ್ಮಾಪಕರೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅವರ ಉತ್ಪನ್ನದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯದ ನೆಲೆಗೆ ಬರಲು ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಲ್ಲದು.

ಗತಕಾಲದ ಅನುಭವಗಳೆನ್ನುವುದು ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳೂ ಆಗಿರಬಲ್ಲವು. ಅದೂ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನತೆ ರಾಜನಿಷ್ಠವೂ, ಸಮುದಾಯ ನಿಷ್ಠವೂ ಆಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಇವೆರಡರ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುವ ಸಂಘರ್ಷ, ಒಪ್ಪಂದಗಳೇ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಆಗಬಲ್ಲವು. ಕಿ.ರಂ.ಹೇಳುವುದೂ ಅದನ್ನೇ. ರಾಜನ ಬಿರುದು ಬಾವಲಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ರಾಜಾಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ನಾಲಗೆಯನ್ನು ಮಾರಿಕೊಂಡವರೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆರೋಗ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಾಸ್ಥಾನದಿಂದ ಹೊರಡುವ ನೀತಿ, ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತ ಶಾಸನಗಳು ಉಪದೇಶಾತ್ಮಕ ಕೃತಿಗಳು, ವಂಶಾವಳಿಗಳು, ರಾಜಭಕ್ತಿದ್ಯೋತಕವಾದ ಸ್ತೋತ್ರಾವಳಿಗಳು. ಇಂಥವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಗಾಗಿ ರಾಜನಿಷ್ಠ ಕೃತಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾವರ್ತನೆಯನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡಿರುವ ಕವಿಗಳನ್ನಲ್ಲ.* ೬ ಈ ಮಾತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಮೌಖಿಕ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಂವಹನಕಾರರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ತಾನು ದುಡಿದ ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಿಂದ ದೂರ ನಿಂತು, ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದಲೂ ಕಡೆಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಶೋಷಣೆಯ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿರುವ ಬಹುಪಾಲು ಜನರೇ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು. ಇವರ ಚರಿತ್ರೆ ಅಂದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಾಳೇಗಾರರು, ದೇಶಿ ಆಳರಸರು ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಅವರು ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಕೆಳಸ್ತರದವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪುರೋಹಿತತನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮೇಲ್ವರ್ಗವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ರಾಜಕಾರಣದ ಆಡಳಿತ ಸೂತ್ರ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ದಕ್ಕದಿರುವುದು. ಈ ಸೂತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹಿಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತು ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪಾಲನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಗಟ್ಟಿಯಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ.

ಸಮಾಜ ಅನಾಗರಿಕ ಜೀವನ, ದಾಸ್ಯ ಪದ್ಧತಿ, ಪಾಳೇಗಾರಿಕೆ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳತ್ತ ಹಾದು ಬರುವಾಗ ಧರ್ಮ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಆಯುಧವಾಗಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂತೆಂಬುದು ಇಂದಿಗೂ ಸೂರ್ಯಸ್ಪಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದ ಬಾಹುಗಳೆರಡೂ ಸೇರಿ ಈ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅಲುಗಾಡಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಕಾವಿ, ಖಾದಿಗಳೊಳಗೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿರ್ಜಾತೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ, ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ, ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಅರಿವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಜಗದ್ಗುರುಗಳು ಹಾಗು ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಉಪದೇಶ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಕೇಳುತ್ತ

ಬಂದ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಗಳ ಜನತೆ ಈಗ ಅದೇ ಧರ್ಮ, ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಲೇ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು, ಸ್ಥಾವರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧವಿದ್ದದ್ದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗುತ್ತಿವೆ. ರಾಜೀ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಲ್ಲ. ಅದು ಈಗ ತನ್ನ ಹಕ್ಕೆಂದು ಹೊಸ ಅರ್ಥದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು, ಅದನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಮಲೆ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಠ ಮನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಹೆಣಗಿದ್ದನ್ನು, ಅಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಗೌರವಿಸದೇ ಇದ್ದಾಗ ಹಠಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಒಕ್ಕಲು, ಸಿಸುಮಕ್ಕಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಠಗಳು ತಮ್ಮ ಊಳಿಗ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡು ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಚಲನಶೀಲವಾದವೇ ಹೊರತು, ಸ್ಥಾವರಗಳಾಗಿ ಬೇರು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಶೈವ, ಜೈನ, ವೈಷ್ಣವ ಈ ಮೂರರ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಬದಲಾದ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೈಲಾರ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಲೆ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಕರ್ಷಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಇರಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆ ತನ್ನ ಕ್ರೂರ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯರ ದಂಗೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ತಮ್ಮ ಬಿಡುಗಡೆ ಬಯಸಿ ಜನತೆ ತಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಕಡೆ ಚಲನೆಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಒಂದೊಂದು ಮತದ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆ ಏಳುತ್ತಲೇ ಮತ್ತೊಂದು ಮತವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣವಿದೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರು ವೈಷ್ಣವ ಶೈವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಬಗೆಯ ಎಡ-ಬಲ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವರ್ಗ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ, ಮೇಲು ಕೀಳೆಂಬ ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೋರಾಟ ಎಲ್ಲಿ ವಿಫಲವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಂಥಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆಯೊಳಗೆ ತೊಡಕುಂಟಾಗಿರುವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕಾಣದ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತೆ ನಿರಾಸೆಯಿಂದ ವಿಧಿ, ಕರ್ಮಫಲದತ್ತಲೇ ಹರಿದಿದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಗೆ ಬರುವ ಕಾಲಜ್ಞಾನಗಳು ಈ ನಿರಾಸೆಯ ಫಲಗಳು ಆಗಿರಬಹುದು. ಅದು ಹಾಡು ಕಟ್ಟುವವರ ಪಾಡು ಆಗಿರಬಹುದು. ಈ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗಾದರೂ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ 'ಬಲಿಷ್ಠ' ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಧರ್ಮ ಬಲಿಷ್ಠಗೊಂಡರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ರಾಜಕಾರಣ

[illegible]

ಬಲಿಷ್ಠಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಇನ್ನೇನು ಅವನತಿ ಹೊಂದಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸಮತಾವಾದದ ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತ ಧರ್ಮಗಳು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಂಡು ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಜಾಗತೀಕರಣ, ಖಾಸಗೀಕರಣಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ವಿವಿಧ ಭಂಗಿಗಳು. ಇದೆಲ್ಲ 'ದೇಶಿ' ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಳೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪರಂಥವರಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳಿವೆಯೋ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರಗೊಳ್ಳುವ ಜಾಗತಿಕ ಕನಸುಗಳಂತೂ ಇದ್ದಿರಲೇಬೇಕು. ಬಹುಶಃ ಈಗ ಇಂಥಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಲಾರವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೆದ್ದಾರಿಗಳು ಎಂದೋ ತೆರನಾಗಿವೆ. ವಿಶ್ವಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಹೋಗುವ ಹಾಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲುಗಳು ಈಗ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ರಾಜಕಾರಣ ಈಗ 'ಮಾದಪ್ಪ' 'ಸಿರಿ'ಯನ್ನು ತುರ್ತಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ನಾಳೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಕುಮಾರ ರಾಮರೂ ತೆರಳಬಹುದು. ಇದೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸೊಂದು ತನ್ನ ಕುಲಮೂಲದ ಕನಸಿನ ಭಾಗವೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಕುಳಿತಿದೆ.

ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಡುಕಾಟದೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಮುಂಚಲನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸೃಜನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಅಂತರ್ಮುಖಿ ಧಾರೆಗಳ ಮೂಲಕ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಸೀಳಿಕೊಂಡು ಭೂತವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಬಗೆಯಿದು. ಸೃಜನಶೀಲ ಮನಸ್ಸು ಭೂತಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿನ ತನ್ನ ಕುಲದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಮುಖಕ್ಕೆ ರಾಚುವಂತೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು. ಅಂದರೆ ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಲೇ, ಆರಾಧಿಸುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ಹೆಣಗುತ್ತಿರುವುದು. ಬಹುಶಃ ಇದು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ವಿಧ್ವಂಸಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಜಾಣ್ಮೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಕೂಡ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ದಿಟ್ಟತನಗಳನ್ನು, ನೈತಿಕ ಧೈರ್ಯಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ರಾಜಕಾರಣದ ಮತೀಯ ಉದಾರವಾದಿ ಗುಣಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಒಂದು ವಿನಾಶದ ನೆಪದಲ್ಲಾದರೂ ನಮಗೆ ಭೂತಕಾಲ ಬೇಕಷ್ಟೆ. ಆಧುನಿಕ ಸೃಜನಶೀಲ ಮನಸ್ಸು ಇದನ್ನು ಬಯಸು

[illegible]

ವಂತಿದ್ದರೆ? ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಜನಪದ ಮನಸ್ಸುಗಳೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿದು ಹೋಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಚಲನಶೀಲ ಹಾಗೂ ಚೈತನ್ಯಶೀಲ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವ, ವೈಭವೀಕರಿಸುವ, ಆ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ತುರ್ತಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸು ಇಲ್ಲಿ ಬಯಸುವುದೇನು?

ಕಾವ್ಯವೊಂದರ ಮೂಲಕ ಮಾದೇಶ್ವರರ ಪುನರ್ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ:

ಬೆಸ್ತರಗುರು ಒಬ್ಬನನ್ನು ತನ್ನ ಕುಲಕಸುಬಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕೆ.ನ.ಶಿವತೀರ್ಥನ್‌ರ 'ಗೆಂಡಗಯ್ಯ' ಪದ್ಯ ಹಿಗ್ಗಿದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಈ ಕುಲಸಂತನನ್ನು ಮಲೆ ಮಾದಪ್ಪನ ನೆನಪಿನೊಂದಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಈ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸು. ಈ ಬಗೆಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಶಯವೆಂದರೆ,

ಕರಿಕಾಲ ಕಣ್ಣಿಬೆಟ್ಟದ ಮಾದಪ್ಪ
ನಂಜಿಲ್ಲ ನಂಜುಂಡಪ್ಪ
ಇಟ್ಟಂಗೆ ಇರ್ತೀವಿ ಸಾಪಾಳ್ಸ್‌ಬ್ಯಾಡ

ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕುಲದ ಬಯಕೆ. ಏನವ್ವ ಚೆಂದ ಒಳಗಡೆ ಕೋಡಿ | ಕೋಡೀಲೆ ಮಗ ಕುಂತವ್ನೆ ಸಂತ| ಓಲಗ ಬಯ್ಯೊ ಮಲೆ ಮಾದಯ್ಯ| ಬಾ ಮಾದಯ್ಯ ಓಲಗ ಬಯ್ಯೋ |

ಸುತ್ತೇಳು ಮಲೆ ಮಾದಯ್ಯ
ಮುತ್ತಿರುವ ಕಾಡು ಮಾದಯ್ಯ
ವುಲಿವಾನ ಮಾದಯ್ಯ
ಅಕ್ಕಿ ಚಿಲಿಮಿಲಿ ಮಾದಯ್ಯ.

ಕಾವಿ ಕೌಪೀನ ಮಾದಯ್ಯ
ಮಾಟ ಚೆಂಬೊನ್ನು ಮಾದಯ್ಯ
ಕೆಂದೂಳಿ ಬಟ್ಟು ಮಾದಯ್ಯ
ಇಬೂತಿ ಪಟ್ಟು ಮಾದಯ್ಯ

ಮಳೆ ಬಿದಿರು ಮಾದಯ್ಯ
ಕೊಳಲೂದಿ ಮಾದಯ್ಯ

ಕರೆದಾವೆ ಮಾದಯ್ಯ
ಆಲು ಅಯನು ಮಾದಯ್ಯ

ಗೆಂಡಗಯ್ಯ ಗೆಂಡಗಯ್ಯನಾ ಪಾತ್ರಿ
ರಾತೋ ರಾತ್ರಿ ಜಾತ್ರಿ.

'ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೋವನ್ನು ಅದರದೇ ಆದ ನುಡಿಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ವಿನೂತನ ಪ್ರಯೋಗ ಇದು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಕೆ.ವಿ.ತಿರುಮಲೇಶ.*

ನಡೆದು ಬಂದ ದಾರಿ ಕಡೆಗೇ ತಿರುಗಿಸಬೇಡ | ಕಣ್ಣ ಹೊರಳಿಸಬೇಡ. ನವ್ಯರ ಕುರುಡುತನಕ್ಕೆ (ಅದು ಭೂತವನ್ನು ಕಾಣುವ ಕುರುಡುತನ) ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬಂತೆ ಈ ಕವನವಿದೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಯಾವುದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದರೂ ಅದು ಭೂತಕ್ಕೆ ವೀಳ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟೇ ಮುಂದೋಗಬೇಕು.

ಮೇಲು ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಶ್ರಾದ್ಧದಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಲೀ, ಪಿತೃವನ್ನು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಿನಿಯಮಗಳಾಗಲೀ, ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಂಡು ಮೇಲ್ಪಲನೆಯಲ್ಲಿ ಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿಂತಂತಹವು. ಅನೇಕ ಕೆಳಸ್ತರದ ಜನಾಂಗಗಳು, ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಈ ಬಗೆಯ ಮೂಲ ಪುರುಷರಿಂದಾಗಿ. ಅವರ ಹಿರಿಯಾಳಿಕೆಯ ಆರಾಧನೆಯಿಂದಾಗಿ. ಜನಾಂಗದ ಮೂಲ ಆಶೋತ್ತರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂಥವರ ಆಶೀರ್ವಾದ ಆಯಾ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ, ಅದರ ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತೊಳಲಾಟವಿರದೆ ಇಡೀ ಜನಾಂಗದ ಒಂದು ಹೋರಾಟ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಾಮಚಂದ್ರದೇವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಈ ಕೆಳಗಿನ ವಿಧಾನವೂ ನಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪಠ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

"ಮೇಲು ಜಾತಿಯಿಂದ ಬಂದ ಕವಿಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವೋ ಅದು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜನಾಂಗದ ಒಬ್ಬ ಕವಿಗೆ ಅಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಲೇಖಕರು ಕಂಡ ರೀತಿಯ ಯುಗಧರ್ಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯ ಈ ಕವಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದಿಮ ಜನಾಂಗ ತನ್ನ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ತರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಿರುವ ಪಿತೃತರ್ಪಣಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಪಿತೃತರ್ಪಣ ಬೆಸ್ತ ಜನಾಂಗ ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ."*

ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ಕವನ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಬೆಸ್ತರ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಆಧುನಿಕ

ಐಡೆಂಟಿಟಿಗೂ, ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಶಿವತೀರ್ಥನ್ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಾಯಕತ್ವ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಇವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಧ್ಯದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವಿದು.

ಆದಿಮ ಜನಾಂಗದ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕದಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಠಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ನಿಂತಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಜಿದ್ದಿನ ಉದಾರತನ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವರ್ತಮಾನದ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳಿ ಬಂದ ಜನಪದ ಪುರಾಣ ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ ಎಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ 'ಮಾದಾರಿ ಮಾದಯ್ಯ' 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗ' ಹಾಗೂ ಕೆ.ಬಿ.ಸಿದ್ಧಯ್ಯನವರ 'ದಕ್ಲದೇವೀ ಕಥಾ ಕಾವ್ಯ'.

"ಬಾಹ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯೂ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಮಠಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೂ, ಅಂತಹುದೇ ವರ್ಗಗಳ ಸೃಜನಶೀಲ ಕಲಾವಿದರು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೂ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಕ್ರಿಯ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗಳ ನಡುವೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಿರುಕು, ಅಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಲಾಭದಾಯಕವೆನಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಈಗ ಅದರ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಗೆ ವಾರಸುದಾರರಾಗಿಯೇ ದೇಶೀವಾದದ ಹುಯಿಲನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿರುವವರ ಬರವಣಿಗೆಗೂ, ಇದುವರೆಗೆ ಹೆಸರಿಸಿದ ಲೇಖಕರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಗೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಉಪಕರಣವಾದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡತೊಡಗಿದೆ ಎನಿಸಿದಾಗ ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಮಕಾಲೀನ ತಲ್ಲಣಗಳ ಸಂಗಡವೇ ನೆನಪುಗಳ ಕೋಶವನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕಾದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಂತೂ ಇದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ"ಎಚ್.ಎಸ್.ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್.* [೬]

ನಿಜ, ಕಾವ್ಯದ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿರುವ ಸಮುದಾಯದ ಪಾಡಿಗೂ ಅದರ ನೆನಪುಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದಳೆಯುವ ಸಮುದಾಯದ ನೋವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಮೌನಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದರೆ ಅಲ್ಲೊಂದು ಕಾವ್ಯದ ಲಾವಾರಸ ಉಕ್ಕುತ್ತಿದೆಯೆಂದೇ

ಅರ್ಥ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅನುಭವ ವಿಸ್ತಾರವೇ, ಆ ನಾಯಕನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕನಾದವನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಅಂದರೆ ದತ್ತವಾಗಿರುವ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಒಂದಿಷ್ಟು ದೂರ ಸರಿದು ಕಾವ್ಯದ ಲೋಕದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ದತ್ತ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ತಾನು ಹೆಚ್ಚು ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪರಂಪರಾಗತ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹೇಗೋ ಪರಂಪರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯೊಳಗೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಪರಂಪರೆ, ಪುರಾಣಗಳೊಳಗೂ ಸೇರಿಬಿಡುವುದುಂಟು. ಇದನ್ನು ಪ್ರಭಾವ, ಸಮಕಾಲೀನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳೆಂದು ಹೇಳಿಬಿಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಇವೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವೂ ಹೌದು, ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯದ ಸೊಗಸಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಹೌದು.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಮಹಾಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಮುಖ್ಯನಾಯಕರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಮರು ಕಟ್ಟುವಿಕೆಗಳ ಇಂಥ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ನೇರವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವರು ಸಾಧಿಸಿದವರಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಾಯಕರೇ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಧಿಸುವವರಾಗಿದ್ದರೆ ಕುಲಪಂಥಗಳಾಗಲಿ, ಒಕ್ಕಲುಗಳಾಗಲಿ ಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯೇ ಗೆಲ್ಲುವುದಾಗಿದ್ದರೆ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯ ಅಗತ್ಯತೆ ಬೀಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೇನೋ? ಆದರೆ ಈ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂವಹನಕಾರರು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯನ್ನು ನಂಬಿರುವ ಕುಲ ಪಂಥಕ್ಕಾದರೂ ಆತನ ಸ್ನೇಹ ಇಲ್ಲವೇ ಆತನ ವೈರತ್ವ ಇಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಸಮ ಸಮನಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದರಂತೆ ಮಾದಪ್ಪನೊಂದಿಗೆ ಶ್ರವಣದೊರೆ (ಜೈನರು) ಜುಂಜಪ್ಪನೊಂದಿಗೆ ಕಡುವೈರಿಗಳಾದ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರು (ಕಂಬೇರ ಗೊಲ್ಲರು) ಮೈಲಾರನೊಂದಿಗೆ ಕಂಚಾವೀರರು ಇಲ್ಲವೇ ದಲಿತ ರಾಕ್ಷಸರು (ಮಣಿ ಮಲ್ಲಾಸುರರು) ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯಂಥವರಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತಲೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು ಗೆಲುವಾಗಿಸುವ ನಿರೂಪಕರ ಕಥನಗಾರಿಕೆಯ ಜಾಣ್ಮೆ ಇಲ್ಲಿ ಚೇತೋಹಾರಿಯಾದದ್ದು. ಉಳಿದ ನಾಯಕರು ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿಯಂತೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಸ ಪರಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು, ಜಾಣತನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದಂತಿದೆ.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಮೇಲಿನ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಈ ಹೊತ್ತು ನಾವು ಯಾಕೆ ಆಲಿಸಬೇಕೆಂದರೆ, ಆಯಾ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು, ನಾಯಕ ನಾಯಕಿಯರ ಕುರಿತಾದ ನಂಬುಗೆಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಜೋಪಾನವಾಗಿಯೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಧರ್ಮವನ್ನು, ಧರ್ಮ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಇವೂ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಬಹುಶಃ ರಾಜಕೀಯ ಪುರಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಚುನಾವಣೆಗಳಲ್ಲಿನ ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ಮತದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೋ, 'ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧ ಬಿಕ್ಷು ಮಲೆ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಚಿರಾಯುವಾಗಲಿ' ಎನ್ನುವ ಗೋಡೆ ಬರಹಕ್ಕೋ, ಆಡಿಯೋ, ವಿಡಿಯೋ ದಾಖಲಾತೀಕರಣಕ್ಕೋ, ಇಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಜನಪ್ರಿಯ ಮನರಂಜನೆಯ ಸಿನಿಮಾದ ಜಗತ್ತಿಗೋ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಲಾಭದಾಯಕ ಉತ್ಪಾದಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ. ಈ ಹೊತ್ತು ಮೈಲಾರನೂ ಕೂಡ ಪ್ರದರ್ಶನ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಿನಿಮಾ ನಾಯಕನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿಸಿಲ್ಲವಾದರೂ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ಅಕ್ಷರದ ರಾಜಕಾರಣ ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಲುಬಾರದು. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ನೇರವಾಗಿ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕಿಳಿಯುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಮತೀಯ ಕೇಡುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಬಳಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಾಗ ಬಹುಬೇಗನೇ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರೂ ದಕ್ಕಬಹುದು. ಈಗಾಗಲೇ ಬಸವ, ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ಕನಕ, ಪುರಂದರ, ಅಂಬೇಡ್ಕರರಂತಹ ನಾಯಕರನ್ನು, ಅವರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು, ಅವರ ಹೆಸರಿನ ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುವ ಸಂಭ್ರಮ, ವಿಷಾದ, ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಿಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ನೊಂದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಈ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವೆನ್ನಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅವೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಉಳಿದ ನಾಯಕರನ್ನು ಪುರಾಣದಿಂದಲೋ, ಇತಿಹಾಸದಿಂದಲೋ, ಇಲ್ಲವೆ ತನ್ನ ಕುಲಮೂಲ ದಿಂದಲೋ ಹಿಡಿದು ತಂದು ಮೇಲಿನ ನಾಯಕರ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುವ ದೃಶ್ಯ ಈ ಹೊತ್ತಿನದು. ಈ ಬಗೆಯ ಚಾಲಾಕಿತನಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಮುಂದೆಯೂ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ: ರಾಜನಿಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ (ಲೇಖನ): ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ: (ಸಂ) ಡಾ.ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ: ಪುಟ: ೪, ೫.

೨. ಅದೇ................ ಪುಟ: ೧೭.

೩. ಅದೇ............... ಪುಟ: ೧೮.

೪. ಕೆ.ವಿ.ತಿರುಮಲೇಶ: ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳ ನಡುವೆ (ಲೇಖಕ) ಕೆ.ನ.ಶಿವತೀರ್ಥನ್‌ರ ಗೆಂಡಗಯ್ಯ ಒಳವು: (ಸಂ). ಡಾ.ಕೃಷ್ಣ ಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಪ್ರೊ॥ ಎಸ್.ಎಸ್.ಜೋಯಿಸ್: ಪುಟ: ೪೯.

೫. ಅದೇ.................ಪುಟ: ೪೮.

೬. ಡಾ.ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್: ಗೆಂಡಗಯ್ಯ-ಪುರಾಣಗಳ ಮರು ನಿರ್ಮಾಣದ ಒಂದು ಮಾದರಿ (ಲೇಖನ) ಅದೇ-ಪುಟ: ೬೮,೬೯.

ಅಧ್ಯಾಯ - ೭

ಸಮಾರೋಪ

೭. ಸಮಾರೋಪ

ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಕಟಿತಗೊಂಡಿರುವ, ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಒಂದೊಂದು ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೂ ಆಯಾ ದೇಶದ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಗಳೆಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯೇನಲ್ಲ. ಈ ಹೊತ್ತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಅವನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮ ಗೌರವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕೆಲಸ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಅವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿಸುವ ಹಂಬಲಗಳು ಇಂದು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಅಂದರೆ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿರುವ ಸಮುದಾಯದ ಕನಸು, ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೂ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಬೆನ್ನಿಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಅದೇ ಆಗಿದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವೊಂದು ತನ್ನ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ, ಜೊತೆಗೆ ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಜಾಗತಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಜಾಗತಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಫಿನ್‌ಲ್ಯಾಂಡ್, ಗ್ರೀಸ್, ಭಾರತದಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೇಶಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರಲು ಕಾರಣವಾದವು. ಈ ದೇಶಗಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ದೇಶಾಭಿಮಾನ, ಒಗ್ಗಟ್ಟು, ಪರಂಪರೆ, ಭವ್ಯತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಸಂಕೇತಗಳೆಂಬಂತೆ ಇವು ಬಿಂಬಿತವಾದವು. ಫಿನ್‌ಲ್ಯಾಡ್‌ನಂತಹ ಪುಟ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಿನಗಳಲ್ಲಿ ರಷ್ಯಾದ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಹೊರ ಬಂದು ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ, ದೇಶಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಬೀಗಲು ಲೋನ್‌ರಾಸ್ ಎಲಿಯಾಟ್ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಕಾಲೇವಾಲ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಒಂದು ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸುಪ್ತಾವಸ್ಥೆ ಹೇಗೆ ದೇಶದ ಆಗು ಹೋಗುಗಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡಂತೆ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳು ಮೈಕೊಡವಿ ನಿಂತವು. ತಮ್ಮ

ತಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಶೋಧಿಸ ತೊಡಗಿದವು. ಯುದ್ಧಗಳು ಮಾಡಲಾರದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಾಡಿದವು ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದು ಅವುಗಳ ಶಕ್ತಿ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ದೇಶೀ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಮನುಷ್ಯ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಡೀ ದೇಶದ ಜನತೆಯ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆಕರಗಳೆಂಬಂತೆಯೇ ಇವು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಒಂದೊಂದು ಪಠ್ಯವೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಘಟಕ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಜಮಾರ್ಗಗಳು, ವೈಭವ ಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಅಂತಃಕಲಹಗಳು, ಮಾಟ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಪವಾಡಗಳು, ವೀರ ಸಾಹಸಗಳು ಇರುವಂತೆಯೇ ಕಿರುದಾರಿಗಳು, ಸಮಾಜದ ಒಳಹಾದಿಗಳು, ಬದುಕಿನ ಸತ್ಯಗಳು, ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಹುಟ್ಟು ಸಾವು ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಜೀವತನಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಜೀವತನ ಹಾಗೂ ಜೀವವಿರೋಧಿತನಗಳೆರಡನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರೆಂದು ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಇಡೀ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ ;

೧. ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು. ಶಿಷ್ಟ-ಜನಪದಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ವಿತ ಚರ್ವಣವಾಗುತ್ತಿರುವ, ಪುನರಾವೃತ್ತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ದೂರವಿರಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಉನ್ನತವೆಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಸರಳೀಕರಣ ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಜಿದ್ದು, ಹಠ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತವೆಂದು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಶಿಷ್ಟ-ಜನಪದಗಳ ಕಂದರಗಳನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುವ, ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೨. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಇದರ ವಿಸ್ತೃತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಾಯದ 'ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಯ ಮೂಲಭೂತ ತೊಡಕುಗಳು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇವನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆನ್ನಬೇಕೋ, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆನ್ನಬೇಕೋ ಅಪ್ಪಟ ದೇಶಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯವೋ, ಕಥನ ಕಾವ್ಯವೋ, ಮಹಾಕಥನವೋ ಎನ್ನುವ ಗೋಜಲಿನ, ಅತಿರೇಕದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಅನಗತ್ಯವೆಂದು ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೈ ಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಚಿತ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇವನ್ನು ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆನ್ನಬಹುದೇ? ಎನ್ನುವ ಊಹಾತ್ಮಕ

ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಾಳಲಾಗಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಯ ಮೂಲಭೂತ ತೊಡಕುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ.

೩. ಕಲಾವಿದರು (ಹಾಡುಗಾರರು) ಇವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಎಂದಾಗಲೀ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದಾಗಲೀ ಕರೆಯಲಾರರು. ಕತೆ, ಪದ, ಹಾಡು, ಎಂತಲೇ ಅವರು ಕರೆಯುವುದರಿಂದ ಇದೇ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮತನದ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಸುಖ ಕಾಣಬೇಕಿದೆ. 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ವೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಕೊಡುಗೆ, ಅದರ ಅನುವಾದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಠವೂ ಕೂಡ ಎಂಬುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬದಲು, ಹೆಚ್ಚು ಆಧುನಿಕವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ಜಾಣತನವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಯೂನಿವರ್ಸಲ್ ಆದ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿಯೂ ಇದನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಲಕ್ಷಣ, ಸ್ವರೂಪ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹಲವು ಕಾವ್ಯಗಳ (ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯ ಕೇಂದ್ರಿತ) ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೪. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನಪದ ರಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕುರಿತು, ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ತೊಡಕುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಬಹುಮುಖೀ ನೆಲೆಯ ನೋಟ ಇಲ್ಲಿದೆ.

೫. ಮೌಖಿಕ ಹಾಗೂ ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳೆರಡನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೬. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳ ಲಾಗಿದೆ. ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆ, ಬೇಸಾಯ ಕಸುಬುಗಾರಿಕೆಯಂತಹ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನ ಚಟುವಟಿಕೆ, ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನೋಡಿರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೈಲಾರ ಪಂಥದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ನೇರವಾಗಿ ಪಶುಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಯ ನಡುವಿನ (ಕುರುಬರು ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರು) ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಂತ, ದ್ರಾವಿಡ ಪಶುಪಾಲನಾ ಸಮುದಾಯದೊಳಗೇ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಅಂದರೆ ಪಶುಪಾಲಕ ದನಗಾಹಿ ಸಮುದಾಯ ಹಾಗೂ ಕುರಿಗಾರ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದಿರುವ ಮೊದಲ ಸಂಘರ್ಷ. ಇದು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಹಾಗೂ ಕುರುಬರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಇಲ್ಲವೆ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ

ಕುಲಗಳೊಳಗೇ ಉಂಟಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬಿರುಕಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿರುವುದು. ತುಪ್ಪದ ಮಾಳಮ್ಮ ಮತ್ತು ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಈ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ವೃತ್ತಿ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳೆಂದು ಮೊದಲು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಅನಂತರ ಕೃಷಿ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳತ್ತ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವೂ ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆಯಿರುವ ಕೃಷಿ, ಪಾಳೇಗಾರಿಕೆಗೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗೊಂಡ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೭. ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗ ಪಂಥಗಳು ದಕ್ಷಿಣದ ಒಳನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಎರಡೂ ದಲಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮೂಲಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರು ಮತ್ತು ಎಡ-ಬಲ ಪ್ರಶ್ನೆ' ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ. ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಇಡೀ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಕಬ್ಬಿಣದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

೮. ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾನವಿಕ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಒಳ ಪ್ರವೇಶಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರವೇಶಗಳಿಂದಲೇ ಇವನ್ನೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಬರೀ ಕಾವ್ಯದ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಾಗಲೀ, ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾಗಲೀ, ಪಠ್ಯದ ಆಚೆ ನಿಂತು ಹೊರಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತೂರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಲೀ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಏನಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ತೌಲನಿಕ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಅವರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹಲವು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು, ಹಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಸಂವಹನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಬಾಳಿನ ಕನಸು ಆಶಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹೇಗೆ ಈ ವೀರರನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೯. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹಾಗೂ ಅವರ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಬಂದ ಕನ್ನಡದ ಆಧುನಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಪೂರ್ವಿಕ ಕನಸುಗಳು ಹೇಗೆ ಮಾದಪ್ಪನ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆ.ನ.ಶಿವತೀರ್ಥನ್‌ರ 'ಗೆಂಡಗಯ್ಯ' ಪದ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವೆನ್ನುವ, ಇದೇ ಅಂತಿಮವೆನ್ನುವ ಯಾವ ಹಪಾಹಪಿಯೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಮೂಲಕ ಇನ್ನೂ ಹೊಸದನ್ನು ಹೇಳಲು, ವ್ಯಾಪಕ ಓದುಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಈ ಮೂಲಕವೇ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಭವಿಷ್ಯದ ನಿರೀಕ್ಷೆ

ಇದೆಯಷ್ಟೇ. ಇದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮತೀಯಗೊಳಿಸದೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಹೂರಣವಾಗಿಸದೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಒಂದು ಸಮಾನತೆಯ ಆದರ್ಶದ ಕನಸನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಮೂಲತನಗಳನ್ನು, ಅವರ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಬಾಳಿನ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೇ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಂಥ ಸೂಚಿ

ಗ್ರಂಥ ಸೂಚಿ

ಅ) ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಆಕರಗಳು

(೧) ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ

೧. ಇಲಿಯಡ್: ಅನು: ಎಲ್.ಎಸ್. ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್, ತ.ವೆಂ. ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೬.

೨. ಕನ್ನಡ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಕಾವ್ಯಗಳು: ಸಂ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೨.

೩. ಕಲೇವಾಲಾ (ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ): ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಮೂಲ: ಡಬ್ಲ್ಯು.ಎಫ್. ಶಿರ್ಬಿ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅನು: ಕೆ.ಆರ್. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧.

೪. ಕುಮಾರ ರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ಸಂ. ಕೆ.ಎಂ. ಮೈತ್ರಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.

೫. ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಥನಗಳು: ಸಂ. ಕೆ.ಎಂ. ಮೈತ್ರಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೦.

೬. ಕೋರಣ್ಯ ನೀಡವ್ವ ಕೊಡುಗಲ್ಲಯ್ಯನಿಗೆ: ಸಂ: ಚಕ್ಕರೆ ಶಿವಶಂಕರ್, ಕಲ್ಯಾಣಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶ್ರೀನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೮.

೭. ಗಿಲ್ಗಮೆಶ್: ಅನು: ಜವರನಹಳ್ಳಿ ಸಿದ್ಧಪ್ಪ, ನೆಲಮನೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶ್ರೀರಂಗ ಪಟ್ಟಣ, ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆ, ೧೯೯೯.

೮. ಗಿಲ್ಗಮೆಶ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ಅನು: ಬಸವರಾಜ ನಾಯ್ಕರ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦.

೯. ಜನಪದ ವೀರ ಗೀತೆಗಳು: ಸಂ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಾಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೭.

೧೦. ಜುಂಜಪ್ಪ: ಸಂ. ಚಲುವರಾಜು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.

೧೧. ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕಾವ್ಯ: ಸಂ. ತ.ಮಂ.ಪ. ಮೂರ್ತಿ, ಕಲಾಮಯೂರಿ, ರಾಜಾಜಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೨. ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕತೆ: ಸಂ. ರಾ. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ವಿಶ್ವಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬.

೧೩. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ಸಂ.ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸದನ, ಮಾನಸ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೩.

೧೪. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ಸಂ. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.

೧೫. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ: ಸಂ. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್.ಕೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೯೭.

೧೬. ಮಾದೇಶ್ವರ ಸಾಂಗತ್ಯ: ಮೀಣ್ಯದ ಗುರುಸಿದ್ದ ಕವಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೧೭. ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯ: ಸಂ. ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯.

೧೮. ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಕಥನಗಳು: ಸಂ.ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯.

೧೯. ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ: ಸಂ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೯೯.

೨೦. ಸಿರಿಪಾಡ್ದನ: ಸಂ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೯.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಆ) ಇತರೆ ಆಕರಗಳು

೧) ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ (ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಶೋಧನೆ ಇತ್ಯಾದಿ)

೧. ಅಂತೋನವ .ಕೆ.,ಬೊಂಗಾರ್ಡ್ ತಿವಿನ್ (೧೯೮೭), ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ, ಇಂಗ್ಲೀಶಿನಿಂದ ಅನುವಾದ: ಕೆ.ಎಲ್.ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣರಾವ್, ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಾಸ್ಕೊ.

೨. ಎಂಗೆಲ್ಸ್ (೧೯೮೦), ಕುಟುಂಬ, ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ಇವುಗಳ ಉಗಮ, ಇಂಗ್ಲೀಶಿನಿಂದ ಅನು: ಕೆ.ಎಲ್.ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣರಾವ್, ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಾಸ್ಕೊ.

೩. ಕ.ರಾ.ಕೃ (೧೯೬೨), ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಮೈಸೂರು.

೪. ಕಾಣೆ.ಪಿ.ವಿ. (೧೯೭೬), ಎರಡು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಅನು: ಎಚ್.ಎಸ್. ಹರಿಶಂಕರ್, ಶಾರದಾ ಮಂದಿರ, ಮೈಸೂರು.

೫. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ (೧೯೮೪), ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜಾನಪದ-ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ(ಅಪ್ರಕಟಿತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ), ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ (೧೯೯೦), ಜುಂಜಪ್ಪ, ರಾಜ್ಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಕೇಂದ್ರ, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ವಯಸ್ಕರ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಮಿತಿ, ಕುವೆಂಪು ನಗರ, ಮೈಸೂರು.

೭. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ (ಸಂ) (೧೯೯೮), ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ (ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಬರಹಗಳು, ಸಂ: ಮೂರು), ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮. ಕುಮಾರ್.ಆರ್.ಬಿ. (೨೦೦೦), ಕರ್ನಾಟಕದ ಮುದ್ದೆ ಕಂಬಾರರು (ಅಪ್ರಟಿತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ), ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೯. ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಕಪಟರಾಳ (೧೯೭೦), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಶೋಧನೆ, ಉಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು.

೧೦. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು (೧೯೯೩), ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೧. ಕೃಷ್ಣ ಎಮ್.ಎಚ್. (೧೯೫೩), ಕರ್ನಾಟಕದ ಪೂರ್ವ ಚರಿತ್ರೆ, ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಧಾರವಾಡ.

೧೨. ಗಣೇಶ ಮೊಗಳ್ಳಿ (೧೯೯೯), ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೩. ಚಂದ್ರು ಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ (೧೯೯೩), ಸೋಲಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೪. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ (೧೯೮೫), ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವಕೋಶ (ಸಂ:೨) ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು,ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೫. ಚಕ್ರವರ್ತಿ.ಜೆ.ಎನ್. (೧೯೯೪), ಋಗ್ವೇದದ ಇತಿಹಾಸ ದರ್ಶನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ.

೧೬. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ.ಎಂ. (೧೯೭೧), ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ (ಭಾಗ:೨), ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೭. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ.ಎಂ. (೧೯೮೭), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಮ್ಮ ಹೆಮ್ಮೆ, ಸಾಹಿತಿ ಕಲಾವಿದರ ಬಳಗ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೮. ಚೆಲುವರಾಜು (೧೯೯೩), ದಕ್ಕಲರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೯. ಜವಹರಲಾಲ್ ನೆಹರು (೧೯೪೭), ಭಾರತ ದರ್ಶನ (ಭಾಗ: ೧), ಅನು: ಸಂ.ವಾ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿರಾವ್, ಕಾವ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೨೦. ತಾರಾಮೂರ್ತಿ(೧೯೯೫), ವರ್ಜಿಲನ ಈನೀಡ್:ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಚೇತನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು.

೨೧. ತಾರಾಮೂರ್ತಿ (೧೯೯೫), ಹೋಮರನ ಇಲಿಯಡ್: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಅಖೀಲಾ ಏಜೆನ್ಸಿಸ್, ಮೈಸೂರು.

೨೨. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ.ಎಚ್. (೧೯೭೬), ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ಮಹಾಕಾವ್ಯ: ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೨೩. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ.ಎಚ್. (೧೯೯೩), ತೌಲನಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು.

೨೪. ಥಾಮಸನ್ ಜಾರ್ಜ್ (೧೯೮೨), ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ, ಅನು: ಎಚ್.ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರಮೂರ್ತಿ,ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೨೫. ದಾಮೋದರಾವ್.ಬಿ. (೧೯೯೨), ಆಯಾಮಗಳು, ಪರಿಸರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ.

೨೬. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ (೧೯೯೫), ದರ್ಶನ, ಅನು: ಡಾ. ಜಿ.ರಾಮಕೃಷ್ಣ, ನವ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨೭. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ (ಸಂ) (೧೯೮೯), ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ (ಭಾಗ: ೯), ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೨೮. ನಂಬೂದರಿಪ್ಪಾಡ್ (೧೯೮೮), ಭಾರತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ, ಅನು: ಬಿ. ಮಾಧವ, ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸರಸ್ವತೀಪುರಂ, ಮೈಸೂರು.

೨೯. ನರೇಂದ್ರ ರೈ ದೇರ್ಲ (೧೯೯೫), ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೇಟೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪುತ್ತೂರು.

೩೦. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ ಓ.ಎಲ್.(೧೯೮೩), ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ, ಪರಿಸರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ.

೩೧. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ ಓ.ಎಲ್.(೧೯೯೩), ಪುರಾಣ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೩೨. ನಾಗರಾಜ.ಎಂ.ಜಿ. (೧೯೯೩), ಕೆಂಬಟ್ಟೆ ಹೊಲೆಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೩. ನಾಗರಾಜ.ಡಿ.ಆರ್.(೧೯೯೩), ನಾಗಾರ್ಜುನ (ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಚಿಂತನ), ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ.

೩೪. ನಾಗರಾಜ.ಡಿ.ಆರ್. (೧೯೯೯), ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ.

೩೫. ನಾಯಕ್. ಎನ್.ಆರ್ (೧೯೯೩), ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೬. ನಾವಡ.ಎ.ವಿ. ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ (೧೯೯೨), ಕಾಡ್ಯನಾಟ-ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರದರ್ಶನ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ರಂಗ ಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ.

೩೭. ನೇಗಿನಹಾಳ ಎಂ.ಬಿ. (೧೯೯೯), ನೇಗಿನಹಾಳ ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೩೮. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. (೧೯೭೯), ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೩೯. ಪಾಂಡುರಂಗ ದೇವನೂರು (೧೯೯೩), ಭೈರರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೦. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ (೧೯೯೦), ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ, ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ.

೪೧. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ (೧೯೯೩), ಕೊರಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೨. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ (೧೯೯೭), ಕೂಡುಕಟ್ಟು (ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಲೇಖನಗಳು), ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ.

೪೩. ಪ್ರಕಾಶ್ ಸಿಂಗ್ (೧೯೭೭),ನಾಗಾಲ್ಯಾಂಡ್, ಅನು: ಎಚ್.ಕೆ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ, ನ್ಯಾಶನಲ್ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಇಂಡಿಯಾ.

೪೪. ಪ್ರಹ್ಲಾದ ಬೆಟಗೇರಿ (೧೯೯೩), ಅಡವಿಚೆಂಚರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೫. ಪ್ರೇಮಕುಮಾರಿ ಎಸ್. (೧೯೯೭), ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಶ್ರೀ ಮಾದೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿಯ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮಧುವನಹಳ್ಳಿ.

೪೬. ಬಸವಣ್ಣ ಎಂ. (೧೯೭೪), ಯೂಂಗನ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೭. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ (೧೯೮೮), ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೮. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್.ಕೆ. (೧೯೯೮), ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ (ಡಿ.ಡಿ.ಕೋಸಾಂಬಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು), ಅನು: ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ, ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೯. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ.ಹಿ.ಚಿ. (೧೯೯೩), ಸಿದ್ದಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೦. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ.ಹಿ.ಚಿ. (೧೯೯೫), ಕಾಡು ಕಾಂಕ್ರೀಟ್ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು.

೫೧. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ.ಹಿ.ಚಿ. (೧೯೯೬), ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ಕೋಶ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೫೨. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ.ಹಿ.ಚಿ. (೨೦೦೧), ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಿ.ವಿ.ಜಿ. ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೩. ಭದ್ರಾಪೂರ.ಎಸ್.ಎನ್. (೧೯೯೫), ದೇವರ ಗುಡ್ಡ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೪. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಗೆಲ್ಸ್ (೧೯೮೪), ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು,ಅನು:ಕೆ.ಎಲ್.ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣರಾವ್, ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಾಸ್ಕೊ.

೫೫. ಮಹಾದೇವಪ್ಪ.ಎನ್.ಜಿ. (೧೯೯೫), ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೫೬. ಮುಗುಳಿ.ರಂ.ಶ್ರೀ. (೧೯೮೬), ಮಹಾಕೃತಿ, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಮೈಸೂರು.

೫೭. ಯಲ್ಲಪ್ಪ ಬೂತಯ್ಯ.ಟಿ. (೧೯೮೨), ದಾರ್ಶನಿಕರು ಮತ್ತು ದಲಿತರು, ಆದಿಭಾರತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ,ಜಯನಗರ, ಮೈಸೂರು.

೫೮. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ (೧೯೯೮), ಕರ್ನಾಟಕದ ಸೂಫಿಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೫೯. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ (ಸಂ) (೨೦೦೦), ಧರ್ಮ ವಿಶ್ವಕೋಶ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೬೦. ರಾಜಪ್ಪ ದಳವಾಯಿ.ಆರ್. (೧೯೯೩), ಹಕ್ಕಿ ಪಿಕ್ಕಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೧. ರಾಮಚಂದ್ರಾಚಾರ್.ಡಿ.ಬಿ. (೧೯೯೩), ಕುಡಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೨. ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಬರಗೂರು (೧೯೯೪), ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭೂಮಿ ಬಳಗ, ಮಾನಸ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು.

೬೩. ರಾಮಯ್ಯ ಕೋಟಗಾನಹಳ್ಳಿ (೧೯೯೩), ಸಿಂಧ್ ಮಾದಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೪. ರಾಮಕೃಷ್ಣ.ಜಿ. (೧೯೯೭), ಭಾರತೀಯ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹಾದಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೬೫. ರೂತ್ ಬೆನೆಡಿಕ್ಟ್ (೧೯೭೮), ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಕೆಗಳು, ಅನು: ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರಾವ್, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕೃಷಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೬. ರೇಣುಕಾ ಪ್ರಸಾದ್.ಪಿ.ಆರ್. (೧೯೯೪), ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಎಂ.ಫಿಲ್ ಪ್ರಬಂಧ), ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೬೭. ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ (೧೯೯೫), ಬಂಡಾಯ ಜಾನಪದ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೮. ಲಲಿತ.ಎ.ಸಿ. (೧೯೯೩), ಕಾಡು ಕುರುಬರ ಮತ್ತು ಜೇನು ಕುರುಬರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೯. ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ ಕೋಲಾರ (೧೯೯೩), ಮಾಸ್ತೀಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೦. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ.ಎಚ್.ಜೆ. (ಪ್ರ.ಸಂ) (೧೯೯೮), ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೧. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತೆಲಗಾವಿ (೧೯೮೭), ಜನಪದ ವೀರ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವೇಚನೆ, ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪದ, ಹರ್ತಿಕೋಟೆ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ.

೭೨. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ.ಎಸ್. (೧೯೭೯), ಗ್ರಂಥೋಕ್ತ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಶ್ರೀ ಮಾದೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿಯ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮಧುವನಹಳ್ಳಿ.

೭೩. ವಿವೇಕರೈ.ಬಿ.ಎ. (೧೯೮೫), ತುಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೪. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ (೧೯೯೩), ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಕವಿಮಾರ್ಗ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕಲಬುರ್ಗಿ.

೭೫. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರೀ.ಟಿ.ವಿ. (೧೯೭೨), ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಂಥನ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಹಕಾರಿ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಂದಿರ ನಿಯಮಿತ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೬. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ (೧೯೯೯), ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ,ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೭೭. ವೆಂಕಟೇಶ್.ಎಂ.ಎನ್. (೧೯೯೮), ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆಗಳು (ಪ್ರದರ್ಶನ ಅಧ್ಯಯನ) ಅಭಿ-ಆದರ್ಶ ಪ್ರಕಾಶನ ಭದ್ರಾವತಿ.

೭೮. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ.ತೀ.ನಂ. (೧೯೮೨), ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೭೯. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ.ತೀ.ನಂ. (೧೯೯೬), ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪುತ್ತೂರು.

೮೦. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ.ತೀ.ನಂ. (ಸಂ) (೧೯೯೮), ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೧. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ.ತೀ.ನಂ. (೧೯೯೯), ಜಾನಪದ: ಸಮೀಕ್ಷೆ-ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ,ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೨. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್.ಎಚ್.ಎಸ್. (೧೯೯೨), ಮಾದಾರಿ ಮಾದಯ್ಯ, ಸಮುದಾಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೩. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್.ಎಚ್.ಎಸ್. (೧೯೯೫), ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗ, ಬೆಳ್ಳಿ, ಚುಕ್ಕಿ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಮೈಸೂರು.

೮೪. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್.ಎಚ್.ಎಸ್. (೧೯೯೬), ಮೊದಲಕಟ್ಟಿನ ಗದ್ಯ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೫. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ.ಜಿ.ಎಸ್. (ಸಂ) (೧೯೭೭), ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೬. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ.ಜಿ.ಎಸ್. (ಸಂ) (೧೯೮೨), ವಿವಿಧ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೭. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ.ಜಿ.ಎಸ್. (೧೯೮೨), ಅನುರಣನ, ವಾಗ್ದೇವಿ ಪುಸ್ತಕಗಳು, ಮೈಸೂರು.

೮೮. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ.ಜಿ.ಎಸ್. (೧೯೮೩), ಕಾವ್ಯಾರ್ಥ ಚಿಂತನ, ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೯. ಶಿವಶಂಕರ ಚಕ್ಕೆರೆ (೧೯೯೩), ಗೊರವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೦. ಶಿವಣ್ಣ.ಡಿ.ಕೆ. (೧೯೯೩), ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೧. ಶಿವಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿ.ಬಿ. (೧೯೬೨), ಶ್ರೀಮಾದೇಶ್ವರ ಚರಿತ್ರೆ, ಶ್ರೀಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯ, ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ತಾಲೂಕು.

೯೨. ಶಿವಶಂಕರಪ್ಪ.ಹ.ಜ. (೧೯೮೦), ಮಾದೇಶ್ವರ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿಯ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮಧುವನಹಳ್ಳಿ, ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ತಾಲೂಕು.

೯೩. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ (ಸಂ) (೧೯೮೫), ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬಿ.ಆರ್. ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್.

೯೪. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ.ತೀ.ನಂ. (೧೯೫೩), ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೫. ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್.ಎಲ್.ಎಸ್. (ಸಂ) (೧೯೯೩), ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಉದಯಭಾನು ಕಲಾಸಂಘ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೬. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ.ಆರ್. (೧೯೮೨), ಕರ್ನಾಟಕ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಚಾಮರಾಜ ಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೭. ಶಾಂತವೀರಪ್ಪ ಎಸ್.ಎನ್. (೧೯೭೩), ಜನಪ್ರಿಯ ಹೋಮರನ ಇಲಿಯಡ್, ಶ್ರೀಶೈಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸರಸ್ವತಿ ಪುರಂ, ಮೈಸೂರು.

೯೮. ಸ್ವಾಮಿ.ಬಿ.ಎಸ್. (೧೯೯೫), ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೯. ಸಿದ್ಧಗಂಗಯ್ಯ.ಬಿ. (೧೯೯೩), ಇಲ್ಲಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೦. ಸಿದ್ಧಗಂಗಯ್ಯ.ಎಚ್.ಆರ್. (೨೦೦೧), ಕಾವ್ಯ ಸಂವಹನ, ನಮ್ಮ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಿಳಿಗೆರೆ.

೧೦೧. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ.ಕೆ.ಎಂ. (೧೯೭೪), ಗ್ರೀಕ್ ವೀರರು, ಕಾವ್ಯಾಲಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೧೦೨. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ.ವಿ. (೧೯೬೧), ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೧೦೩. ಸುಂಕಾಪುರ.ಎಂ.ಎಸ್. (ಸಂ) (೧೯೯೩), ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ (ಭಾಗ:೪) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೦೪. ಸುಬ್ರಮಣ್ಯ.ಟಿ.ವಿ. (೧೯೯೫), ಭಾರತ ಸಿಂಧೂ ರಶ್ಮಿ: ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಮಾಲೋಕನ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೫. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪೂರ (ಸಂ) (೧೯೯೪), ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, (ಭಾಗ:೧೩) ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೦೬. ಹಿರೇಮಠ.ಎಸ್.ಎಸ್. (೧೯೯೩), ಜಾತ್ರೆಗಳು (ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆ ಭಾಗ:೨) ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ.

೧೦೮. ಹಿರೇಮಠ.ಎಸ್.ಎಸ್. (೧೯೯೫), ಮಾನವ ಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ.
೧೦೯. ಹಿರೇಮಠ.ಎಸ್.ಎಸ್. (೧೯೯೯), ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗುರು ಪರಂಪರೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ
೧೧೦. ಹಿರೇಮಠ.ಎಸ್.ಎಸ್. (೨೦೦೧), ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

(ii) ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ

1. Armando menezes (Ed) (1964); Humanities (Journal of the Karnataka University) (Vol. VIII), Karnataka University, Dharwad.
2. Bakshi.S.R., Lipi mahajan (Ed) (2000); Encyclopaedic History of Indian culture and Religion (Indian Soceity and culture) Deep and Deeppublications pvt. LTD, New Delhi.
3. Baroon dey (Ed) (1977); perspeueves in social sciences calcutta.
4. Brenda Beck; the Telling of A Sourth Indian Folk Epic, Indiana University press, Bloomington.
5. Chiristopher caudwell (1990); studies in a pying culture people's publishing House.
6. Ifor Evans (1976); A Short History of English literature, penguin Books.
7. James Reeves (1972); understanding poetry, pan books LTD London.
8. James George Frazer (1990); The Golden Bough (A study in magic and religion) IIIrd Edition, PART 1- The magic art and the evolution of kings.(vol.II)
9. Ker.W.P. (1957); Epic and romance, power publication Inc, New york.
10. Mandelbaum, Devid.G (Ed) (1972); Society in India (vol.II), Bombay.
11. Mercia Eliade (Ed) (1987); Encyclopedia of Religion (Vol.1-16) macmillan publissers, London.
12. Richard M. Dorson (Ed) (1972); Folk lore and Folk life, The University of chicago press.
13. Romila Thapar (1978); Exile and Kingdom (Some thoughts on the Ramayana), The Mythic Society, Bangalore.
14. Stuart Blackburn (Ed) (1989); oral Epics in India, University of California press, Berkeley.
15. Tylor.E.B. (1871); Studies in a pying culture people's publishing House.
16. Upadhya.U.P. (Ed) (1985); Folk Epics of Tulunad, the Regional resources centre for Folk performins.

೩) ಲೇಖನಗಳು

(i) ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ

೧. ದಯಾನಂದ "ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಸರ್ವನಿಷ್ಠೆ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳು" ಸಾಧನೆ (೨) (ಸಂ) ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಭಾಗ.೧, ಸಂಖ್ಯೆ ೨, ಏಪ್ರಿಲ್-ಜೂನ್ ೧೯೭೨.

೨. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ ಓ.ಎಲ್. "ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ನಮ್ಮತನದ ಹುಡುಕಾಟ", ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ (ಮಳೆ ಸಂಚಿಕೆ) ಸಂ: ೮ ಸಂಚಿಕೆ: ೧, ಜುಲೈ, ಆಗಸ್ಟ್, ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್-೨೦೦೧.

೩. ನಾಗರಾಜ.ಡಿ.ಆರ್. "ಸಾಹಿತ್ಯ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ತಾಂತ್ರಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ", ವಿವಿಧ (ಸಂ: ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್.) ೧೯೮೨.

೪. ನಾಗರಾಜ್.ಡಿ.ಆರ್. "ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಕೆಲವು ಅನ್ವಯಿಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು" ಸಾಧನೆ (ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ನೆನಪಿನ ವಿಶೇಷ ಸಂಚಿಕೆ), ಸಂ:೧೨, ಸಂ:೪, ಅಕ್ಟೋಬರ್, ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೯೮೩.

೫. ನಾಗರಾಜ.ಡಿ.ಆರ್. "ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದಂಗೆಯ ಕೃತಿ" ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ:(ಚಳಿ ಸಂಚಿಕೆ) ಸಂ:೫, ಸಂ:೨, ಅಕ್ಟೋಬರ್, ನವಂಬರ್, ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೯೯೮.

೬. ನಾಗರಾಜ.ಕಿ.ರಂ."ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ: ಕುಲಸ್ಥಾಪನೆಯ ಯತ್ನ" ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ (ಮಳೆ ಸಂಚಿಕೆ) ಸಂ:೮ ಸಂಚಿಕೆ:೧, ಜುಲೈ, ಆಗಸ್ಟ್, ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್-೨೦೦೧.

೭. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ.ಹಿ.ಶಿ., "ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುಂಡ": ಪ್ರಭುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ (ಜಾನಪದ ವಿಚಾರ ಗೋಷ್ಠಿ ವಿಶೇಷಾಂಕ) ಸಂ:೨೮,೨೯ ಸಂ:೩೦೭-೩೧೪ (ಸಂಯುಕ್ತ), ೧೯೯೭-೯೮.

೮. ರಾಮಚಂದ್ರನ್.ಸಿ.ಎನ್, "ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಅನನ್ಯತೆಯ ಛಲ" ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ (ಮಳೆ ಸಂಚಿಕೆ) ಸಂ:೮ ಸಂಚಿಕೆ:೧, ಜುಲೈ, ಆಗಸ್ಟ್, ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್-೨೦೦೧.

೯. ವಾಮನ ನಂದಾವರ., "ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು", ಜನಪದ ಭಾರತಿ (ಸಂ: ನಲ್ಲೂರು ಪ್ರಕಾಶನ); ೧೯೯೮.

೧೦. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್.ಎಚ್.ಎಸ್: "ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಅನುಸಂಧಾನ", ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ (ಸಂ:ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ) ಚಳಿ ಸಂಚಿಕೆ ಸಂ:೭ ಸಂ:೨ ಅಕ್ಟೋಬರ್, ನವಂಬರ್, ಡಿಸೆಂಬರ್, ೨೦೦೧.

೧೧. ಸುಂದರಮ್.ಆರ್ವಿಯಸ್., "ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಇತರ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು" ಪ್ರಭುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ (ಜಾನಪದ ವಿಚಾರ ಗೋಷ್ಠಿ ವಿಶೇಷಾಂಕ) ಸಂ:೨೮,೨೯ ಸಂ:೩೦೭-೩೧೪ (ಸಂಯುಕ್ತ), ೧೯೯೭-೯೮.

೧೨. ಹಿರೇಮಠ.ಎಸ್.ಎಸ್., "ಮಲೆಯ ಮಹದೇಶ್ವರ ಪರಂಪರೆ-ಕಾವ್ಯ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ನೆಲೆ", ಪ್ರಭುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ (ಜಾನಪದ ವಿಚಾರ ಗೋಷ್ಠಿ ವಿಶೇಷಾಂಕ) ಸಂ:೨೮,೨೯ ಸಂ:೩೦೭-೩೧೪ (ಸಂಯುಕ್ತ), ೧೯೯೭-೯೮.

(ii) ಇಂಗ್ಲೀಶಿನಲ್ಲಿ

1. Felix J. Oinas, "Folk Epic", Folklore and Folklife an Introduction (Ed: Richard M. Darson) 1972.
2. T.E. Lawrence, "A Study In Heroism", studies in A Dying Culture (Christopher Caudwell), 1990.
3. K.S. Singh, "Tribal versions of Rama-Katha: An Anthropological perspective", RamaKatha in Tribal and Folk Traditions of India (Ed: K.S. Singh, Birendranath Datta), 1993.